ÉTICA PRÁCTICA

PETER SINGER



AKAL NUESTRO TIEMPO

El libro *Ética práctica* de Peter Singer, extraordinariamente claro y completo, se ha convertido en una introducción clásica a la ética aplicada. El libro plantea la aplicación de la ética a cuestiones sociales polémicas y difíciles; la igualdad y la discriminación por motivo de raza, sexo, capacidad o especie; el aborto, la eutanasia y la experimentación con embriones; el status moral de los animales; la violencia política y la desobediencia civil; la ayuda exterior y la obligación de ayudar a los demás; la responsabilidad para con el medio ambiente; el trato a los refugiados. Singer explica y evalúa una serie de argumentos pertinentes de forma perspicaz y no doctrinaria. A través de la estructura del libro, muestra cómo las polémicas actuales a menudo tienen profundas raíces filosóficas y presenta a la vez una teoría ética propia que puede aplicarse de manera convincente y coherente a todos los casos prácticos.

> 'El libro de Singer está lleno de información social, médica y económica detallada, organizada de forma admirable y ofrece un excelente apéndice de notas y referencias bibliográficas. Es esencial subrayar la importancia del libro de este utilitarista para estudiantes de su campo.'

H. L. A. Hart
NEW YORK REVIEW OF BOOKS

Ilustración de la portada: Francisco Helguera, *La vid*[illegible], Facult[illegible] de Medicina, Ciudad Universitaria, México

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

ISBN 0-521-47840-5



Singer

Ética práctica



Peter Singer

Ética práctica

Segunda edición

Ética práctica

Segunda edición

PETER SINGER

Centro para la Bioética Humana

Universidad de Monash

Traducción de Rafael Herrera Bonet



Editado por la Organización Editorial de la Universidad de Cambridge
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP
40 West 20th Street, New York, NY 10011–4211, USA
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia

Primera edición inglésa, 1980
Primera edición española, 1984

Título inglés original: *Practical ethics: second edition* por
Cambridge University Press 1993

Primera edición española como *Ética práctica: segunda edición* por
Cambridge University Press 1995

Impreso en Gran Bretaña por Cambridge University Press

Este libro se ha registrado en el catálogo de la British Library

Library of Congress cataloging in publication data

Singer, Peter.
[Practical ethics. Spanish]
Ética práctica / Peter Singer. — 2nd edn
p. cm.
Includes index.
ISBN 0 521 47840 5 (paperback)
1. Ethics. 2. Social ethics. I. Title.
BJ1012.S4918 1995
170–dc20 94-42260 CIP

ISBN 0 521 47840 5 en rústica

LTL

Índice

Prólogo

La ética práctica es un campo muy amplio. Si observamos con la suficiente atención, podemos descubrir que la mayoría de nuestras decisiones están relacionadas con la ética. Este libro no pretende abarcar todo el campo, sino una serie de cuestiones que se han elegido dependiendo de dos criterios: su pertinencia, y el grado de contribución que el razonamiento filosófico puede aportar a su discusión.

Considero que una cuestión ética es pertinente si se trata de un tema que cualquier persona racional debe afrontar. Nosotros nos enfrentamos a algunas de las cuestiones tratadas en este libro a diario: ¿cuáles son nuestras responsabilidades personales con respecto a los pobres? ¿Tenemos justificación al tratar a los animales como meras máquinas productoras de carne para alimentarnos? ¿Deberíamos usar papel no reciclado? Y de todas formas, ¿por qué deberíamos molestarnos en actuar de acuerdo con los principios morales? Otro tipo de cuestiones, como el aborto o la eutanasia, afortunadamente no son decisiones que la mayoría de nosotros tenga que tomar a diario; pero son cuestiones que pueden surgir en algún momento de nuestra vida. Del mismo modo, se trata de cuestiones de importancia actual sobre las que cualquier participante activo en el proceso de toma de decisiones de nuestra sociedad necesita reflexionar.

El nivel hasta el que se puede discutir filosóficamente un tema de forma útil depende del tipo de cuestión de que se trate. Algunas cuestiones son polémicas principalmente debido a que se discute sobre hechos. Por ejemplo, si debería permitirse o no

la liberación de nuevos organismos creados por la utilización del ADN recombinante parece depender en gran medida de si estos organismos suponen un riesgo serio para el medio ambiente o no. Aunque los filósofos puedan carecer del conocimiento técnico para afrontar esta cuestión, aún así quizás puedan decir algo útil sobre si es aceptable correr un determinado riesgo de daños medioambientales. Sin embargo, en otros casos, los hechos son claros y están aceptados por ambas partes; son los puntos de vista opuestos a nivel ético los que dan lugar a discrepancias sobre lo que se debe hacer. Es entonces cuando el tipo de razonamiento y de análisis practicado por los filósofos puede tener un papel real. En este libro se tratan temas en los que la falta de acuerdo a nivel ético, más que a nivel de hechos, determina las posturas que se toman. En consecuencia, la contribución potencial de la filosofía a la discusión de estos temas es considerable.

Este libro ha jugado un papel primordial en una serie de acontecimientos que deben hacer recapacitar a toda persona que considere que, hoy en día, la libertad de pensamiento y de expresión puede darse por sentada en las democracias liberales. Desde la primera vez que fue publicado en 1979, se ha leído y usado ampliamente en muchos programas de universidades y otras instituciones de enseñanza superior. Ha sido traducido al alemán, italiano, japonés, español y sueco, y la respuesta, en general, ha sido positiva. Por supuesto, hay muchos que no están de acuerdo con los argumentos que el libro presenta, pero la falta de acuerdo casi siempre se ha producido a un nivel de debate razonado. La única excepción ha sido la reacción producida en los países de lengua alemana. En Alemania, Austria y Suiza la oposición a los puntos de vista contenidos en el libro alcanzó tal punto que los congresos o

conferencias a los que fui invitado a hablar tuvieron que ser cancelados, y se produjeron interrupciones tan frecuentes en las clases de las universidades alemanas que iban a utilizar el libro que éstas no pudieron continuar con su actividad. Para aquellos lectores interesados en más detalles de esta penosa historia, se ha incluido un relato más completo en forma de apéndice.

Naturalmente, la oposición alemana al libro me ha hecho reflexionar sobre si los puntos de vista expresados realmente son, como parece que al menos algunos alemanes creen, tan equivocados y peligrosos que no deban ser ni siquiera mencionados. Aunque la mayoría de la oposición alemana está simplemente malinformada sobre lo que digo, existe una verdad subyacente en la pretensión de que el libro rompe un tabú, o quizás más de un tabú. En Alemania desde la derrota de Hitler, no ha sido posible discutir abiertamente sobre la eutanasia, ni sobre el tema de si una vida humana puede estar tan llena de miseria como para que no valga la pena vivirla. Aún más fundamental, y no se limita a Alemania, es que sea tabú el comparar el valor de la vida humana y no humana. En la conmoción que siguió a la cancelación de un congreso en Alemania al que había sido invitado, para distanciarse de mis puntos de vista, la organización alemana que lo patrocinaba, aprobó una serie de mociones, una de las cuales decía: “La unicidad de la vida humana prohíbe toda comparación, o más específicamente, equiparación de la existencia humana con otros seres vivos, con sus formas de vida, o sus intereses”. Este libro trata exactamente sobre la comparación, y en algunos casos la equiparación, de la vida de humanos y de animales; de hecho, se podría decir que si hay un solo aspecto de este libro que lo distingue de otros enfoques hacia temas tales como la igualdad entre los humanos, el aborto, la eutanasia, y el medio ambiente, es el hecho de que

éstos están planteados sobre la base de un rechazo consciente de la presunción de que todos los miembros de nuestra propia especie posean, por el mero hecho de ser miembros de nuestra especie, un mérito que los distingue o un valor inherente que los sitúa por encima de los miembros de otras especies. La creencia en la superioridad humana es una creencia muy fundamental, y subyace nuestro razonamiento en muchas áreas sensibles. Cuestionarlo no es en absoluto trivial y tampoco debería sorprendernos que hacerlo provoque una reacción tan fuerte. No obstante, una vez que hemos entendido que las protestas se deben en parte a la violación de este tabú al comparar a humanos y animales, está claro que no existe vuelta atrás. Por razones que aparecen desarrolladas en capítulos posteriores, sería filosóficamente indefendible prohibir cualquier comparación entre especies. Igualmente, haría imposible superar los males que estamos haciendo a los animales no humanos y fortalecería aquellas actitudes que han causado un inmenso daño irreparable al medio ambiente de este planeta que compartimos con miembros de otras especies.

Por lo tanto, no he dado marcha atrás en los puntos de vista que tanta polémica han suscitado en países de habla alemana. Si estas posiciones suponen ciertos peligros, aún mayores son los peligros de intentar mantener los actuales tabúes caducos. Huelga decir que muchos no estarán de acuerdo con lo que tengo que decir. Las objeciones y los argumentos en contra son bien recibidos. Desde los días de Platón, la filosofia ha avanzado dialécticamente conforme los filósofos ofrecían razones que discrepaban de las opiniones de otros filósofos. La discrepancia es buena ya que es el camino hacia una posición más defendible; sin embargo, la sugerencia de que las opiniones que he presentado no deberían ni siquiera discutirse es un tema totalmente distinto que me complace

dejar en manos de los lectores, después de que hayan leído y reflexionado sobre los capítulos que vienen a continuación.

Aunque no he cambiado mis puntos de vista con respecto a los temas que provocaron la oposición más fanática, esta edición revisada sí incluye otros muchos cambios. Se han añadido dos nuevos capítulos sobre cuestiones éticas importantes que no estaban incluidas en la edición anterior: el capítulo 9 sobre la cuestión de los refugiados y el capítulo 10 sobre el medio ambiente. El capítulo 2 incluye una nueva sección sobre la igualdad y la discapacidad. Igualmente, también son nuevas las secciones del capítulo 6 sobre experimentación con embriones y el uso de tejido fetal. Se ha revisado cada capítulo, se han actualizado los datos utilizados, y en aquellos casos en los que mi postura ha sido malentendida por los que me critican, he intentado expresarla de forma más clara.

Por lo que respecta a mis opiniones éticas subyacentes, algunos de mis amigos y colegas sin duda se sorprenderán al descubrir que las innumerables horas pasadas discutiendo conmigo sobre estos temas sólo han servido para reforzar mi convicción de que el enfoque consecuencialista de la ética adoptado en la primera edición es en lo fundamental válido. Han tenido lugar dos cambios importantes en la forma de consecuencialismo adoptada: el primero es que he utilizado la distinción establecida por R. M. Hare en su libro *Moral Thinking*, entre dos niveles diferentes de razonamiento moral, el nivel intuitivo de cada día y el nivel crítico más reflexivo. El segundo es que he abandonado la sugerencia, que intenté avanzar de manera provisional en el capítulo quinto de la primera edición, de que se pueden intentar combinar las dos versiones del utilitarismo, las de la existencia "total" y "previa", aplicando la primera a los seres sensibles que no tienen conciencia propia y la segunda a los que la tienen. En la actualidad pienso que el

utilitarismo de preferencia establece una distinción lo suficientemente marcada entre estas dos categorías de ser como para permitirnos aplicar una versión del utilitarismo a todos los seres sensibles. No obstante, todavía no estoy totalmente satisfecho con el trato que le he dado a toda la cuestión de cómo deberíamos planteamos las opciones éticas relacionadas con darle existencia a un ser o seres. Como dejan claro los capítulos 4 a 7, la forma en que demos respuesta a esta complicada cuestión tiene repercusiones en los temas del aborto, del trato a los recién nacidos con graves discapacidades, y de matar animales. Durante el período transcurrido entre las ediciones del libro, se ha publicado el análisis de lejos más perspicaz y complejo hasta la fecha de este problema: *Reasons and Persons* de Derek Parfit. Desgraciadamente, el mismo Parfit sigue perplejo por los interrogantes que ha planteado y su conclusión es que debe proseguir la búsqueda de la "Teoría X", una forma satisfactoria de responder a esta cuestión. Por lo tanto, resulta poco probable que una solución satisfactoria pueda aparecer en una obra como ésta, más corta y con temática más amplia.

A la hora de escribir este libro he recurrido ampliamente a artículos y libros míos ya publicados. El capítulo 3 se basa en el libro *Animal Liberation* (New York Review/Random House, 2ª edición, 1990), aunque tiene en cuenta las objeciones hechas desde que el libro apareció por primera vez en 1975. Las secciones del capítulo 6 sobre temas tales como la fertilización *in vitro*, el argumento de lo potencial, la experimentación con embriones, y el uso del tejido fetal están todas inspiradas en un artículo que escribí conjuntamente con Karen Dawson, publicada como "IVF and the Argument From Potential" en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17 (1988), y en Peter Singer, Helga Kuhse *et al.*, *Embryo Experimentation*

(Cambridge University Press, 1990). En esta edición revisada, el capítulo 7 incluye algunas conclusiones alcanzadas conjuntamente con Helga Kuhse mientras preparábamos nuestro trabajo mucho más completo sobre el tema de la eutanasia en recién nacidos gravemente discapacitados, *Should the Baby Live?* (Oxford University Press, 1985). El capítulo 8 reafirma argumentos aparecidos en "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, vol. I (1972) y en "Reconsidering the Famine Relief Argument" en Peter Brown y Henry Shue (eds.), *Food Policy: The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices* (Nueva York, The Free Press, 1977). El capítulo 9 se inspira de nuevo en un trabajo del que soy coautor, esta vez escrito junto con mi esposa, Renata Singer, y publicado por primera vez como "The Ethics of Refugee Policy" en M. Gibney (ed.), *Open Borders? Closed Societies?* (Greenwood Press, Nueva York, 1988). El capítulo 10 se basa en "Environmental Values", un capítulo con el que contribuí a Ian Marsh (ed.), *The Environmental Challenge* (Longman Cheshire, Melbourne, 1991). Algunas partes del capítulo 11 se inspiran en mi primer libro, *Democracy and Disobedience* (Oxford, Clarendon Press, 1973).

H. J. McCloskey, Derek Parfit, y Robert Young aportaron comentarios útiles sobre un borrador de la primera edición de este libro. Las ideas de Robert Young también influyeron en mis razonamientos en una etapa anterior, cuando impartimos conjuntamente un curso sobre estos temas en la Universidad de La Trobe. El capítulo sobre la eutanasia, en particular, debe bastante a sus ideas, aunque quizás él no esté de acuerdo con todo lo que allí se dice. Retrocediendo aún más, H. J. McCloskey, a quien tuve la suerte de tener como profesor durante mis años de estudiante universitario, estimuló mi interés por la ética; la huella dejada por R. M. Hare, que fue profesor mío en Oxford, es evidente en los

fundamentos éticos que subyacen en las posturas adoptadas en este libro. Jeremy Mynott, de Cambridge University Press, me animó a escribir el libro y me ayudó a darle forma y mejorarlo durante su elaboración.

Debo mostrar mi agradecimiento a aquellas personas que trabajaron conjuntamente en el material incluido en este libro por su ayuda en la edición revisada: Karen Dawson, Helga Kuhse, y Renata Singer. Helga Kuhse, en particular, ha sido una colaboradora muy cercana en los últimos diez años, y durante este período he aprendido mucho discutiendo la mayoría de los temas de este libro con ella; también leyó y comentó varios capítulos de la edición revisada. Paola Cavalieri ofreció críticas y comentarios detallados sobre todo el borrador, y le agradezco las mejoras sugeridas. Por supuesto, hay muchas personas que cuestionaron lo que escribí en la primera edición obligándome a pensar de nuevo sobre estos temas, pero darle las gracias a todos sería imposible, y dárselas a unos pocos sería injusto. En esta ocasión fue Terence Moore, de Cambridge University Press, quien con su entusiasmo por el libro, proporcionó el estímulo para que llevara a cabo las revisiones.

Para aligerar el texto, las notas, referencias, y las lecturas complementarias sugeridas se encuentran agrupadas conjuntamente al final del libro.

1
Sobre la ética

Este libro trata sobre la ética práctica, es decir, sobre la aplicación de la ética o la moralidad, términos éstos que utilizaré indistintamente, a temas prácticos tales como el trato a las minorías étnicas, la igualdad para las mujeres, el uso de los animales como alimento o para la investigación, la conservación del medio ambiente, el aborto, la eutanasia, y la obligación de los ricos de ayudar a los pobres. Sin duda el lector deseará pasar a estas cuestiones sin demora; pero hay algunas cuestiones preliminares que hay que tratar al principio. Para tener una discusión útil en el marco de la ética, es necesario hablar un poco *sobre* la ética para que tengamos una visión clara de lo que hacemos al discutir cuestiones éticas. Por lo tanto, este primer capítulo constituye la puesta en escena para el resto del libro. Para impedir que crezca hasta convertirse por sí solo en un tomo completo, lo he hecho breve. Si a veces resulta dogmático, es porque no puedo ocupar todo el espacio necesario para considerar cada una de las diferentes concepciones de la ética que pueden oponerse a la que yo defiendo; pero al menos, este capítulo servirá para mostrar los supuestos sobre los que se apoya el resto del libro.

Lo que la ética no es

Algunas personas creen que la moralidad está anticuada. Consideran la moralidad como un sistema de molestas prohibiciones puritanas,

fundamentalmente diseñadas para evitar que las personas se diviertan. Los moralistas tradicionales pretenden ser los defensores de la moralidad en general, pero en realidad lo que defienden es un código moral particular. Se les ha permitido apropiarse de este campo hasta tal punto que cuando el titular de un periódico dice OBISPO ATACA EL DECLIVE DE LAS NORMAS MORALES, todos esperamos leer algo sobre la promiscuidad, la homosexualidad, la pornografía, etcétera, y no sobre las ridículas cantidades que dedicamos a la ayuda exterior para los países pobres, o sobre nuestra peligrosa indiferencia con respecto al medio ambiente de nuestro planeta.

Por lo tanto, lo primero que hay que decir sobre la ética es que no se trata de un conjunto de prohibiciones particularmente relacionadas con el sexo. Incluso en la época del sida, el sexo, en absoluto, plantea problemas morales únicos. Las decisiones sobre el sexo pueden conllevar consideraciones sobre la honradez, la preocupación por los demás, la prudencia, etcétera, pero no hay nada especial en el sexo en este sentido, ya que lo mismo podría decirse sobre las decisiones a la hora de conducir un coche (de hecho, las cuestiones morales que se plantean a la hora de conducir un coche, tanto desde el punto de vista medioambiental como del de la seguridad, son mucho más serias que las que plantea el sexo). En consecuencia, este libro no incluye ninguna discusión sobre la moralidad sexual: hay cuestiones éticas más importantes que considerar.

En segundo lugar, la ética no es un sistema ideal noble en teoría, pero sin validez en la práctica. Más bien sería lo contrario: un juicio ético que no sea válido en la práctica debe padecer a la vez de un defecto teórico, ya que la razón principal de todo juicio ético es servir de guía a la práctica.

Algunas personas creen que la ética no es aplicable al mundo real porque la consideran como un sistema de normas cortas y simples del tipo "No mentir", "No robar", y "No matar". No es de extrañar que aquellos que sostienen esta postura sobre la ética crean igualmente que la ética no esté adaptada a las complejidades de la vida. Las normas simples entran en conflicto en situaciones poco usuales; e incluso cuando no lo hacen, seguir una norma puede conducir al desastre. Puede que normalmente sea malo mentir, pero si estuviésemos viviendo en la Alemania nazi y la Gestapo tocara a la puerta buscando judíos, seguramente estaría bien negar la existencia de la familia judía que se esconde en el ático.

Como ocurre con el fracaso de una moral sexual restrictiva, el fracaso de una ética de normas simples no debe considerarse como el fracaso de la ética en su conjunto. Se trata simplemente del fracaso de un punto de vista sobre la ética, y ni siquiera de un fracaso irremediable de ese punto de vista. Los deontólogos, los que piensan que la ética es un sistema de normas, pueden remediar su postura descubriendo normas más complicadas y específicas que no estén en conflicto unas con otras, u ordenando las normas en algún tipo de estructura jerárquica que resuelva los conflictos que se planteen entre ellas. Además, existe un enfoque tradicional de la ética que se ve poco afectado por las cuestiones complejas que hacen difícil la aplicación de las normas simples: se trata del punto de vista consecuencialista. Los consecuencialistas no empiezan con las normas morales sino con los objetivos. Valoran los actos en función de que favorezcan la consecución de estos objetivos. La teoría consecuencialista mejor conocida, aunque no la única, es el utilitarismo. El utilitarismo clásico considera que una acción está bien si produce un aumento del nivel de felicidad de todos los

afectados igual o mayor que cualquier acción alternativa, y mal si no lo hace.

Las consecuencias de una acción varían según las circunstancias en las que se desarrolla. Por lo tanto, a un utilitarista nunca se le podrá acusar acertadamente de falta de realismo, o de adhesión rígida a ciertos ideales con desprecio de la experiencia práctica. El utilitarista juzgará que mentir es malo en ciertas circunstancias y bueno en otras, dependiendo de las consecuencias.

En tercer lugar, la ética no es algo que sea inteligible sólo en el contexto de la religión. Yo consideraré a la ética totalmente independiente de la religión.

Algunos teístas sostienen que la ética no puede prescindir de la religión ya que el mismo significado de "bueno" no es sino "lo que Dios aprueba". Platón refutó una pretensión similar hace más de dos mil años argumentando que si los dioses aprueban algunas acciones debe ser porque esas acciones son buenas, en cuyo caso lo que las hace buenas no puede ser la aprobación de los dioses. La posición alternativa hace que la aprobación divina sea totalmente arbitraria: si por casualidad los dioses hubiesen aprobado la tortura y desaprobado el ayudar a nuestro prójimo, la tortura habría sido buena y ayudar a nuestro prójimo malo. Algunos teístas modernos han intentado distanciarse de este tipo de dilema manteniendo que Dios es bueno y por lo tanto no es posible que apruebe la tortura; pero estos teístas han caído en su propia trampa porque ¿Qué pueden querer decir con la afirmación de que Dios es bueno? ¿Que Dios cuenta con la aprobación de Dios?

Tradicionalmente, el vínculo más importante entre la religión y la ética era que se pensaba que la religión daba un motivo para hacer lo que estaba bien: el motivo era que aquellos que fuesen virtuosos serían recompensados con la dicha eterna, mientras que el resto se

quemaría en el infierno. Pero no todos los pensadores religiosos han aceptado este argumento: Emmanuel Kant, un cristiano muy piadoso, desdeñaba todo lo que sonaba a motivo interesado para obedecer la ley moral. Decía que debemos obedecerla por sí misma. Tampoco hay que ser kantiano para prescindir de la motivación ofrecida por la religión tradicional. Existe una larga corriente de pensamiento para la que la fuente de la ética reside en las actitudes de benevolencia y comprensión para con los demás que la mayoría de las personas tiene. Sin embargo, ésta es una cuestión muy compleja, y dado que se trata del tema del último capítulo del libro, no continuaré discutiéndolo aquí. Basta decir, que la observación cotidiana de nuestros semejantes muestra con toda claridad que una conducta ética no precisa que se crea en el cielo y el infierno.

La cuarta, y última, pretensión sobre la ética que rechazaré en este capítulo inicial es que la ética sea relativa o subjetiva. Al menos, rechazaré estas pretensiones en alguno de los sentidos en que a menudo se realizan. Este punto requiere una discusión más extensa que los otros tres.

Tomemos en primer lugar la idea sostenida frecuentemente de que la ética es relativa a la sociedad en que a uno le ha tocado vivir. Esto es cierto por una parte y falso por otra. Es cierto que, como ya se ha visto al discutir el consecuencialismo, las acciones que están bien en una situación por sus buenas consecuencias pueden estar mal en otra situación por las malas consecuencias que tienen. Así, una relación sexual casual puede estar mal si conduce a la existencia de hijos que no pueden ser atendidos adecuadamente, y bien cuando, debido a la existencia de un método anticonceptivo eficaz, no conduce a la reproducción. Pero esto es simplemente una forma de relativismo superficial. Mientras que sugiere que la

aplicabilidad de un principio específico como "El sexo casual es malo" puede ser relativo al tiempo y al lugar, no dice nada en contra de que tal principio sea objetivamente válido en circunstancias específicas, o en contra de la aplicabilidad universal de un principio más general como "Haz lo que aumente la felicidad y disminuya el sufrimiento".

La forma más fundamental de relativismo se hizo popular en el siglo diecinueve cuando empezaron a llegar datos sobre las creencias y prácticas morales de sociedades remotas. El conocimiento de que existían lugares donde las relaciones sexuales entre personas no casadas se consideraban perfectamente sanas trajo consigo las semillas de una revolución en las actitudes sexuales para el estricto reinado del puritanismo victoriano. No sorprende que para algunos el nuevo conocimiento sugiriese no sólo que el código moral de la Europa del siglo diecinueve no era objetivamente válido, sino que ningún juicio moral puede hacer más que reflejar las costumbres de la sociedad en que se formula.

Los marxistas adaptaron esta forma de relativismo a sus propias teorías. Las ideas dominantes de cada período, decían, son las ideas de su clase dominante y por lo tanto la moralidad de una sociedad es relativa a su clase económica dominante y así indirectamente relativa a su base económica. Así, refutaron de forma triunfal las pretensiones de la moralidad feudal y burguesa a tener validez universal y objetiva. Sin embargo, esto plantea un problema: si toda moralidad es relativa ¿qué tiene de especial el comunismo? ¿Por qué estar del lado del proletariado en lugar del de la burguesía?

Engels trató este problema de la única forma posible, abandonando el relativismo en favor de una pretensión más limitada de que la moralidad de una sociedad dividida en clases siempre será relativa a la clase dominante, aunque la moralidad de una sociedad

sin antagonismos de clase podría ser una moralidad "realmente humana". Esto ya no es relativismo. De todas formas, el marxismo, de una manera un tanto confusa, aún proporciona el empuje para toda una serie de vagas ideas relativistas.

El problema que llevó a Engels a abandonar el relativismo derrota también al relativismo ético habitual. Cualquiera que haya recapacitado sobre una decisión ética difícil sabe que el que se le diga la opinión de nuestra sociedad sobre lo que deberíamos hacer no resuelve el dilema. Debemos alcanzar nuestra propia decisión. Las creencias y costumbres con las que nos hemos criado pueden ejercitar una gran influencia sobre nosotros, pero una vez que empezamos a reflexionar sobre ellas podemos decidir actuar de acuerdo con ellas, o en su contra.

El punto de vista opuesto, que la ética es siempre relativa a una sociedad determinada, tiene consecuencias de lo más inverosímiles. Si nuestra sociedad rechaza la esclavitud, mientras que otra sociedad la aprueba, no tenemos ninguna base para elegir entre estas dos posturas contradictorias. De hecho, en un análisis relativista no existe ningún tipo de conflicto: cuando digo que la esclavitud es mala realmente sólo digo que mi sociedad no aprueba la esclavitud, y cuando los poseedores de esclavos de la otra sociedad dicen que la esclavitud es buena, sólo dicen que su sociedad la aprueba. ¿Por qué discutir? Evidentemente, ambos podríamos estar diciendo la verdad.

Aún peor, el relativista no tiene en cuenta satisfactoriamente al inconformista. Si "la esclavitud es mala" quiere decir "mi sociedad no aprueba la esclavitud", entonces alguien que viva en una sociedad que no desaprueba la esclavitud, al pretender que la esclavitud es mala, comete un simple error objetivo. Una encuesta podría demostrar lo equivocado de un juicio ético. Los aspirantes a

reformistas se encuentran por lo tanto en una situación peligrosa: cuando se proponen cambiar las opiniones éticas de sus conciudadanos están *necesariamente* equivocados; sólo cuando consiguen ganarse a la mayoría de la sociedad para sus opiniones, esas opiniones llegan a ser correctas.

Estas dificultades son suficientes para hundir al relativismo ético; el subjetivismo ético al menos evita dejar los valerosos esfuerzos de los aspirantes a reformistas morales sin sentido, ya que hace que los juicios éticos dependan de la aprobación o desaprobación de la persona que hace el juicio, y no de la sociedad de esa persona. De todas maneras, existen otras dificultades que no pueden ser superadas por al menos algunas formas de subjetivismo ético.

Si los que mantienen que la ética es subjetiva quieren decir con esto que cuando digo que la crueldad a los animales es mala en realidad estoy diciendo sólo que yo desapruebo la crueldad a los animales, se enfrentan a una forma agravada de una de las dificultades del relativismo: la incapacidad para dar respuesta al desacuerdo ético. Lo que era cierto para el relativista sobre el desacuerdo entre personas de diferentes sociedades, es cierto para el subjetivista sobre el desacuerdo entre dos personas cualesquiera. Yo mantengo que la crueldad a los animales está mal: otra persona dice que no lo está. Si esto significa que no estoy de acuerdo con la crueldad a los animales y otra persona lo está, ambas afirmaciones pueden ser ciertas y entonces no hay nada por lo que discutir.

Otras teorías a menudo descritas como "subjetivistas" no están abiertas a esta objeción. Supongamos que alguien mantiene que los juicios éticos no son ni ciertos ni falsos, porque no describen nada, ni hechos morales objetivos, ni estados mentales subjetivos propios. Esta teoría quizás mantenga que, como sugirió C. L.

Stevenson, los juicios éticos expresan actitudes, en lugar de describirlas, y estamos en desacuerdo sobre la ética porque intentamos, al expresar nuestra propia actitud, atraer a nuestros oyentes hacia una actitud similar. O quizás, como argumenta R. M. Hare, los juicios éticos son preceptos y por lo tanto más estrechamente relacionados con órdenes que con afirmaciones de hecho. Según esta postura, los desacuerdos surgen porque nos importa lo que la gente hace. Se pueden explicar aquellos rasgos de la discusión ética que impliquen la existencia de baremos morales objetivos manteniendo que constituye algún tipo de error, quizás el legado dejado por la creencia de que la ética es un sistema de leyes otorgado por Dios, o quizás sólo un ejemplo más de nuestra tendencia a objetivar nuestras preferencias y deseos personales; este punto de vista ha sido defendido por J. L. Mackie.

Siempre que se los distinga cuidadosamente de la tosca forma de subjetivismo que considera los juicios éticos como descripciones de las actitudes del que los formula, estas versiones de la ética son plausibles. Al negar la existencia de un dominio de hechos éticos, parte del mundo real que exista con total independencia de nosotros, son sin duda correctas; pero ¿se deduce de ello que los juicios éticos son inmunes a la crítica, que no existe un lugar en la ética para la razón o la discusión, y que, desde el punto de vista de la razón, cualquier juicio ético es tan válido como otro? Yo no creo que sea así, y ninguno de los tres filósofos mencionados en el párrafo anterior niega a la razón y a la discusión un papel en la ética, aunque no estén de acuerdo sobre la importancia de este papel.

El tema del papel que la razón puede jugar dentro de la ética es el punto crucial que plantea la pretensión de que la ética es subjetiva. La inexistencia de un misterioso dominio de hechos éticos objetivos no implica la inexistencia del razonamiento ético.

Puede que contribuya a ello, dado que si pudiésemos llegar a juicios éticos solamente mediante la intuición de estos extraños hechos éticos, la discusión ética sería aún más difícil. Así que lo que hay que demostrar para asentar la ética práctica sobre una base sólida es que el razonamiento ético es posible. En este punto podemos caer en la tentación de decir que el movimiento se demuestra andando, y la demostración de que el razonamiento en ética es posible se encontrará en los restantes capítulos de este libro, aunque esto no sea totalmente satisfactorio. Desde un punto de vista teórico, es poco satisfactorio porque podemos encontrarnos razonando sobre la ética sin entender realmente cómo es posible que esto suceda; y desde un punto de vista práctico es poco satisfactorio porque nuestro razonamiento es más probable que vaya por mal camino si no logramos entender su base. Por lo tanto, trataré de añadir algo sobre la forma en que podemos razonar en ética.

Lo que es la ética: una visión

Lo que viene a continuación es un esbozo de una visión de la ética que concede a la razón un importante papel a la hora de tomar decisiones éticas. No es la única visión posible de la ética, pero resulta convincente. Sin embargo, de nuevo, tendré que dejar de lado una serie de reservas y objeciones que por sí mismas merecerían un capítulo aparte. A los que piensan que la no discusión de estas objeciones echa por tierra la postura que mantengo, sólo les puedo decir de nuevo que este capítulo en su totalidad debe ser considerado meramente como una declaración de los supuestos sobre los que se basa este libro. De esta forma, al menos contribuirá a dar una visión clara de lo que la ética es para mí.

¿Qué es realmente hacer un juicio moral, o discutir sobre una cuestión ética, o vivir de acuerdo con unos valores éticos? ¿Cuál es la diferencia entre los juicios morales y otro tipo de juicios a nivel práctico? ¿Por qué consideramos que la decisión de abortar de una mujer plantea una cuestión ética y no ocurre lo mismo con su decisión de cambiar de trabajo? ¿Qué diferencia a una persona que vive bajo unos valores éticos y una que no?

Todas estas preguntas están relacionadas, por lo tanto sólo es necesario tener en cuenta una de ellas; pero para hacerlo es necesario añadir algo sobre la naturaleza de la ética. Supongamos que hemos estudiado la vida de un cierto número de personas diferentes, y que sabemos bastante sobre lo que hacen, lo que creen, etcétera. ¿Podemos decidir en este caso cuáles viven de acuerdo con unos valores éticos y cuáles no?

Podríamos creer que la forma de proceder sería encontrar a las personas que creen que mentir, engañar, robar, etcétera . . . es malo y que no hacen ninguna de estas cosas, y a las que no tienen este tipo de creencias y no tienen restricciones de esta clase a la hora de actuar. Según esto, los del primer grupo vivirían de acuerdo con unos valores éticos y los del segundo grupo no lo harían. Sin embargo, este procedimiento, de forma equivocada, asimila dos distinciones: la primera es la distinción que hay entre vivir de acuerdo con lo que creemos son unos valores éticos correctos y vivir de acuerdo con lo que consideramos son valores éticos incorrectos; la segunda es la distinción entre vivir de acuerdo con algunos valores éticos, y vivir sin tener en cuenta ningún valor ético del tipo que sea. Los que mienten y engañan, pero no creen que están haciendo algo malo, puede ser que vivan de acuerdo con valores éticos. Puede que crean, debido a una serie de razones posibles, que mentir, engañar, robar, etcétera . . . está

bien. No viven de acuerdo con los valores éticos convencionales, pero puede ser que vivan de acuerdo con otros valores éticos.

El primer intento de distinguir lo ético de lo que no es ético estaba equivocado; sin embargo, podemos aprender de nuestros errores. Descubrimos que tenemos que reconocer que los que mantienen creencias éticas poco convencionales aún así viven de acuerdo con unos valores éticos, *si creen, por la razón que sea, que está bien hacer lo que hacen.* La condición que aparece en cursiva nos proporciona la clave para obtener la respuesta que buscamos. La noción de vivir de acuerdo con unos valores éticos está vinculada a la noción de defender el modo de vida de uno, darle una razón, justificarlo. De esta manera, las personas pueden hacer muchas cosas consideradas malas y, sin embargo, vivir de acuerdo con unos valores éticos, si están dispuestas a defender y justificar lo que hacen. Podemos creer que tal justificación es poco adecuada, y mantener que tal forma de actuar está mal, pero el intento de justificación, ya tenga éxito o no, es suficiente para considerar que la conducta de la persona se encuentra dentro del dominio de lo ético en oposición a lo no ético. Por otra parte, cuando no pueden justificar lo que hacen, podemos rechazar su pretensión de que viven de acuerdo con unos valores éticos, incluso en el caso de que su forma de vivir esté de acuerdo con los principios morales convencionales.

Podemos ir todavía más lejos: si vamos a aceptar que una persona vive de acuerdo con unos valores éticos, la justificación no puede ser cualquiera. Por ejemplo, no sería aceptable una justificación basada solamente en el interés propio. Cuando Macbeth, al contemplar el asesinato de Duncan, admite que sólo una "ambición suntuosa" lo lleva a hacerlo, está admitiendo que ese acto no es éticamente justificable. La frase "para que yo pueda ser rey en

su lugar" no es un intento menospreciable de justificación ética del asesinato; simplemente no es una de las razones que pueden ser esgrimidas como justificación ética. Para que sean defendibles éticamente, los actos en interés propio, deben demostrar que son compatibles con principios éticos más amplios, ya que la noción de ética lleva consigo la idea de algo más amplio que el individuo. Si voy a defender mi conducta basándome en principios éticos, no puedo referirme solamente a los beneficios que me proporciona personalmente, debo dirigirme a una audiencia mayor.

Desde la antigüedad, los filósofos y los moralistas han expresado la idea de que la conducta ética es aceptable desde un punto de vista que es de alguna manera universal. La "Regla de Oro" atribuida a Moisés, que se encuentra en el libro Levítico y repetida posteriormente por Jesús, nos dice que vayamos más allá de nuestros propios intereses personales y que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos, en otras palabras dar a los intereses de los demás el mismo peso que damos a nuestros propios intereses. Esta misma idea de ponernos en la posición de los demás está implícita en la otra formulación cristiana del mandamiento de desearle al prójimo lo que deseemos para nosotros mismos. Los estoicos mantenían que la ética procede de una ley natural universal. Esta idea aparece desarrollada en Kant en su famosa fórmula de "obrar solamente siguiendo aquella máxima, mediante la cual al mismo tiempo podamos desear que se convierta en ley universal". R. M. Hare, que considera la universabilidad un rasgo característico lógico de los juicios morales, ha modificado y desarrollado la propia teoría de Kant. Los filósofos británicos del siglo XVIII Hutcheson, Hume y Adam Smith recurrieron a un "espectador imparcial" imaginario como prueba de un juicio moral; esta teoría tiene su versión moderna en la teoría del Observador

Ideal. Los utilitaristas, desde Jeremy Bentham a J. J. C. Smart, consideran axiomático que a la hora de decidir sobre temas morales "cada uno cuenta como uno y nadie como más de uno"; mientras que John Rawls, crítico contemporáneo destacado del utilitarismo, incorpora básicamente el mismo axioma a su propia teoría mediante principios éticos básicos que proceden de una elección imaginaria en la cual los que eligen no saben si ellos serán los que resulten beneficiados o perjudicados por los principios que seleccionen. Incluso filósofos europeos de otros países como el existencialista Jean-Paul Sartre y el crítico teórico Jürgen Habermas, los cuales tienen discrepancias en muchos puntos con sus colegas de habla inglesa –y entre ellos mismos–, están de acuerdo en que la ética es de alguna manera universal.

Se podría discutir eternamente sobre los méritos de cada una de estas caracterizaciones de lo ético; sin embargo, lo que tienen en común es más importante que sus diferencias. Están de acuerdo en que un principio ético no se puede justificar en relación a un grupo particular o parcial dado: la ética requiere un punto de vista universal, lo cual no quiere decir que un juicio ético particular deba ser universalmente aplicable. Las causas se ven modificadas por las circunstancias, como ya hemos podido ver. Lo que quiere decir es que al hacer juicios éticos vamos más allá de lo que nos gusta o disgusta personalmente. Desde un punto de vista ético, el hecho de que sea uno el que se beneficia, por ejemplo, de una distribución más equitativa de la renta y otro el que salga perjudicado, tiene poca importancia. La ética requiere que vayamos más allá del "yo" y del "tú" en favor de la ley universal, el juicio universalizable, la postura del espectador imparcial o del observador ideal, o como decidamos denominarlo.

¿Es posible usar este aspecto universal de la ética para llegar

a una teoría ética que nos pueda orientar sobre lo que está bien o mal? Los filósofos desde los estoicos hasta Hare y Rawls han tratado de hacerlo; sin embargo, ningún intento ha contado con una aceptación general. El problema consiste en que si los aspectos universales de la ética son descritos en términos formales, escuetos, se encuentra una amplia gama de teorías éticas, incluidas algunas irreconciliables, que son compatibles con esta noción de universalidad; por otra parte, si construimos nuestra descripción de los aspectos universales de la ética, de tal forma que nos conduzca, de forma ineluctible, a una teoría ética particular, se nos acusaría de intentar introducir clandestinamente nuestras propias creencias éticas dentro de nuestra definición de lo ético cuando, sin embargo, se suponía que esta definición iba a ser lo suficientemente neutral y amplia como para incluir a todas las candidatas serias al status de "teoría ética". Como tantos otros han fracasado a la hora de salvar el obstáculo que se interpone en la deducción de una teoría ética del aspecto universal de la ética, sería temerario intentar hacerlo en una introducción breve de una obra que tiene un objetivo muy diferente. A pesar de todo, propondré algo que resulta solamente un poco menos ambicioso. Sugiero que el aspecto universal de la ética sí proporciona una razón convincente, aunque no concluyente, para adoptar una postura utilitarista amplia.

Mi razón a la hora de sugerir lo anterior es la siguiente: al aceptar que los juicios éticos deben ser realizados desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son mis intereses, contar más que los intereses de cualquier otro. De este modo, cuando pienso de un modo ético, la preocupación natural de que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe ser ampliada para incluir los intereses de los demás. Ahora pues, imaginemos que estoy intentando decidir entre dos

formas posibles de actuación: si comerme todas las frutas que he recogido yo solo, o compartirlas con otras personas. Igualmente, imaginemos que tomo esta decisión en un vacío ético total, que no sé nada sobre consideraciones éticas de cualquier tipo: podríamos decir que me encuentro en una etapa de razonamiento pre-ética. ¿Cómo podría tomar una decisión? Algo que aún así sería pertinente, sería cómo se verían afectados mis propios intereses por la posible forma de actuar. De hecho, si definimos "intereses" de una forma lo suficientemente amplia, como para incluir cualquier cosa que una persona desee como en su interés, a menos que sea incompatible con otro deseo o deseos, parecería que en esta etapa pre-ética, *solamente* los propios intereses de uno pueden ser pertinentes en esta decisión.

Supongamos que empiezo a pensar éticamente, hasta el punto de reconocer que mis propios intereses no pueden contar más, simplemente porque son los míos, que los intereses de los demás. Ahora, en lugar de mis propios intereses, tengo que tener en cuenta los intereses de todas aquellas personas afectadas por mi decisión, lo que me exige sopesar todos estos intereses y adoptar la forma de actuar que con mayor probabilidad maximice los intereses de los afectados. Así, al menos en algún nivel de mi razonamiento moral debo elegir el modo de actuar que tenga las mejores consecuencias, después de sopesarlo bien, para todos los afectados. (Digo "en algún nivel de mi razonamiento moral" porque, como veremos más tarde, existen razones utilitaristas para creer que estas consecuencias no deberían calcularse para cada decisión ética que tomamos en nuestra vida cotidiana, sino sólo en circunstancias muy poco normales, o quizás cuando reflexionamos sobre nuestra elección de principios generales que nos guíen en el futuro. En otras palabras, en el ejemplo específico dado, a primera

vista uno puede considerar que es obvio que compartir la fruta que he recogido produce mejores consecuencias para los afectados que no compartirla. Al final, puede que éste sea el mejor principio general que todos podemos adoptar, pero antes de que podamos tener razones para creer que esto es así, debemos también tener en cuenta si el efecto de una práctica general de compartir la fruta recogida beneficiaría a todos los afectados, al producir una distribución más equitativa, o si se reduciría la cantidad de alimento recogido, porque puede que algunos dejen de recoger si saben que tendrán suficiente con su parte de lo que los demás recojan).

La manera de pensar que he esbozado es una forma de utilitarismo. Se diferencia del utilitarismo clásico en que se entiende por "las mejores consecuencias" lo que, en general, favorece los intereses de los afectados, y no meramente como lo que aumenta el placer y reduce el dolor. (Sin embargo, se ha sugerido que los utilitaristas clásicos como Bentham y John Stuart Mill usaban "placer" y "dolor" en un sentido amplio que les permitía incluir como "placer" el conseguir lo que uno deseaba y lo contrario como "dolor". Si esta interpretación es correcta, desaparece la diferencia entre el utilitarismo clásico y el utilitarismo basado en los intereses).

¿Qué demuestra lo anterior? No demuestra que el utilitarismo pueda deducirse del aspecto universal de la ética. Existen otros ideales éticos –como los derechos individuales, la santidad de la vida, la justicia, la pureza, etcétera– que son universales en el sentido requerido, y que son, al menos en algunas versiones, incompatibles con el utilitarismo. Sí demuestra que llegamos rápidamente a una posición utilitarista inicial una vez que el aspecto universal de la ética es aplicado a decisiones pre-éticas simples. Personalmente creo que así se coloca la responsabilidad de la prueba en los que buscan ir más

allá del utilitarismo. La postura utilitaria es una postura mínima, una primera etapa que alcanzamos al universalizar la toma de decisiones interesada. Si vamos a pensar de forma ética, no podemos negarnos a dar este paso. Si nos hemos de persuadir de que debemos ir más allá del utilitarismo y aceptar ideales y normas morales no utilitaristas, necesitamos contar con buenas razones para dar este paso hacia adelante. Hasta que no nos sean ofrecidas estas razones, tenemos motivos para seguir siendo utilitaristas.

Esta argumentación provisional en favor del utilitarismo se corresponde con la forma que adoptaré para discutir las cuestiones prácticas en este libro. Me inclino por adoptar una postura utilitarista, y en cierto modo el libro puede considerarse como un intento de indicar la forma en que un utilitarismo coherente trataría ciertos problemas polémicos. No obstante, no consideraré el utilitarismo como la única postura ética que merezca la pena. Procuraré mostrar la pertinencia de otros puntos de vista, de teorías de derechos, de la justicia, de la santidad de la vida, etcétera, con respecto a los problemas discutidos. De esta forma, los lectores podrán llegar a adoptar sus propias conclusiones sobre los méritos relativos de las posturas utilitarista y no utilitarista, y sobre toda la cuestión del papel que juegan la razón y la argumentación dentro de la ética.

2
La igualdad y sus implicaciones

La base de la igualdad

En el presente siglo ha habido grandes cambios en las actitudes morales, siendo la mayoría de éstos todavía polémicos. El aborto, que hace treinta años estaba prohibido casi en todas partes, es ahora legal en muchos países (aunque todavía con la oposición de sustanciales y respetados sectores de la sociedad). Esto mismo ocurre con los cambios en las actitudes respecto al sexo fuera del matrimonio, la homosexualidad, la pornografía, la eutanasia y el suicidio. Pero aunque los cambios han sido grandes, no se ha alcanzado ningún nuevo consenso. Estos temas siguen siendo polémicos y es posible defender cada postura sin poner en peligro el nivel social e intelectual de uno.

La igualdad parece ser diferente. El cambio en las actitudes hacia la desigualdad –especialmente la desigualdad racial– no ha sido menos súbito y dramático que el cambio en las actitudes respecto al sexo, pero ha sido más completo. Las posiciones racistas compartidas por la mayoría de los europeos a principios de siglo son ahora totalmente inaceptables, al menos en la vida pública. Ningún poeta podría escribir ahora sobre "razas inferiores sin el amparo de la ley" y mantener –e incluso acrecentar– su reputación, como fue el caso de Rudyard Kipling en 1897. Esto no significa que ya no existan racistas, sino sólo que deben disimular su racismo si quieren que sus tendencias y principios tengan alguna posibilidad

de aceptación general. Incluso Sudáfrica ha abandonado el *apartheid*. El principio de que todos los seres humanos son iguales es ahora parte de la ortodoxia ética y política dominante. Sin embargo, habría que preguntarse qué significa exactamente y por qué lo aceptamos.

Una vez que vayamos más allá del acuerdo de que las formas evidentes de discriminación racial son malas, y que pongamos en cuestión la base del principio de que todos los seres humanos son iguales buscando aplicar este principio a casos particulares, el consenso empieza a debilitarse. Un signo de esto fue el furor que desencadenaron en los años 70 las afirmaciones de Arthur Jensen, profesor de Psicología Educacional en la Universidad de California, Berkeley, y H. J. Eysenck, profesor de Psicología en la Universidad de Londres, acerca de las diferencias de origen genético en el nivel de inteligencia entre las diferentes razas. Muchos de los más firmes oponentes de Jensen y Eysenck suponen que sus afirmaciones, si son válidas, justificarían la discriminación racial. Pero, ¿están en lo cierto? Se podrían hacer preguntas parecidas sobre investigaciones acerca de las diferencias entre hombres y mujeres.

Otro tema que nos hace pensar en el principio de igualdad es la "acción afirmativa". Algunos filósofos y juristas han sostenido que el principio de igualdad conlleva que, al asignar puestos de trabajo o plazas universitarias, se debería favorecer a los miembros de las minorías no privilegiadas. Otros han mantenido que el mismo principio de igualdad excluye cualquier tipo de discriminación de origen racial, tanto a favor como en contra de los miembros más desprotegidos de la sociedad.

Sólo podemos responder a estos interrogantes si tenemos claro lo que pretendemos decir, y podemos decirlo con justificación, cuando afirmamos que todos los seres humanos son iguales. De

ahí la necesidad de investigar sobre los fundamentos éticos del principio de igualdad.

Cuando decimos que todos los seres humanos son iguales, sin tener en cuenta raza o sexo, ¿qué pretendemos exactamente? Tanto racistas como sexistas o cualquier otro grupo que se oponga a la igualdad han afirmado a menudo que, cualquiera que sea el criterio elegido, sencillamente no es cierto que todos los seres humanos sean iguales. Los hay altos, bajos; buenos o malos en matemáticas; algunos corren 100 metros en diez segundos mientras que otros lo hacen en quince o veinte; algunos nunca harían intencionadamente daño a un semejante mientras que otros matarían a un extraño por 100 dólares si salieran impunes de ello; los hay que llevan vidas emocionales capaces de alcanzar el éxtasis total y la desesperación más absoluta, mientras que otros llevan una vida más estable, relativamente insensibles a lo que acontece a su alrededor. Y así podríamos continuar poniendo ejemplos. Sin embargo, lo que es evidente es que los seres humanos difieren unos de otros, y que sus diferencias se aprecian en tantas características que la búsqueda de una base fáctica sobre la cual erigir el principio de igualdad parece imposible.

En un libro que ha tenido mucha influencia en este tema, *A Theory of Justice*, John Rawls ha sugerido que la igualdad se puede fundamentar en las características naturales de los seres humanos, con tal de que seleccionemos lo que él llama "propiedad de gama". Supongamos que trazamos una circunferencia en un papel, todos los puntos que quedan dentro del círculo establecido –es decir, la gama– tienen la propiedad de estar dentro de la circunferencia y comparten por igual esta propiedad. Algunos de los puntos se encuentran más cerca del centro y otros más cerca del borde, pero todos tienen en común el estar dentro del círculo. Del mismo

modo, según Rawls, la propiedad de la "personalidad moral" es una propiedad que poseen prácticamente todos los seres humanos, y todos los seres humanos que poseen esta propiedad la poseen por igual. Pero por "personalidad moral" Rawls no entiende una "personalidad moralmente buena", sino que utiliza "moral" en contraste con "amoral". Una persona moral, afirma Rawls, debe poseer sentido de la justicia. En términos más generales, se podría decir que ser una persona moral es ser el tipo de persona a la cual se le pueden hacer llamadas morales con la esperanza de que sean atendidas.

Rawls mantiene que la personalidad moral es la base de la igualdad humana, criterio que se fundamenta en su idea "contractual" de la justicia. La tradición contractual percibe la ética como un tipo de acuerdo mutuamente beneficioso, o expresado en palabras más llanas, "si no me fastidias, yo no te fastidiaré". Por tanto, sólo aquellos capaces de apreciar que no se les está fastidiando y de frenarse a su vez para no fastidiar, están dentro de la esfera de la ética.

Existen inconvenientes al utilizar la personalidad moral como base de la igualdad. Uno de ellos es que poseer una personalidad moral es una cuestión de grado. Algunas personas son muy sensibles a temas de justicia y de ética en general, y otros, por una serie de razones, poseen una conciencia limitada de tales principios. La propuesta de que ser una persona moral es el mínimo necesario para quedar dentro del ámbito del principio de igualdad no aclara dónde hay que trazar esta línea mínima; al igual que no es intuitivamente evidente por qué, si la personalidad moral es tan importante, no deberíamos tener distintos grados de status moral, con derechos y deberes que se correspondan con el grado de refinamiento del sentido de la justicia de cada uno.

Otro inconveniente aún más serio es que no es cierto que todos los seres humanos sean personas morales, incluso en su sentido más ínfimo. Los niños pequeños, junto con algunos seres humanos intelectualmente discapacitados, carecen del necesario sentido de la justicia. Pero, ¿quiere decir esto, por tanto, que todos los seres humanos son iguales excepto los muy jóvenes o los intelectualmente discapacitados? Esto no es, evidentemente, lo que entendemos normalmente por principio de igualdad. Si este revisado principio implica que podemos desatender los intereses de los muy jóvenes o los intelectualmente discapacitados de manera que estaría mal si fueran mayores o más inteligentes, necesitaríamos argumentos mucho más convincentes para inducirnos a aceptarlo. (Rawls resuelve el problema de los niños incluyendo, dentro del ámbito del principio de igualdad, a personas morales *potenciales* junto con las de hecho. Pero éste es un recurso *ad hoc*, ideado, como él mismo reconoce, para cuadrar su teoría con nuestras intuiciones morales normales, y no algo para lo que se puedan producir argumentos independientes. Además, aunque Rawls admite que los que tienen una irreparable discapacidad intelectual "pueden plantear un problema", él no ofrece ninguna propuesta que intente solucionarlo).

De este modo, poseer una "personalidad moral" no constituye una base satisfactoria para el principio de que todos los seres humanos son iguales. Dudo que cualquier característica natural, ya sea o no una "propiedad de gama", pueda cumplir con esta función, porque dudo que exista una propiedad moralmente significativa que todos los seres humanos posean por igual.

Existe otra manera posible de defender la creencia de que haya una base fáctica para un principio de igualdad que prohíba el racismo y el sexismo. Es admisible que los seres humanos

difieran como individuos, y sin embargo podemos insistir en que no hay diferencias moralmente significativas entre razas y sexos. Saber que alguien es de ascendencia africana o europea, ya sea hombre o mujer, no nos permite establecer conclusiones sobre su inteligencia, sentido de la justicia, profundidad de sentimientos, o cualquier otra cosa que nos autorice a tratarlo como inferior. La afirmación racista de que las personas descendientes de europeos son superiores a las de otras razas en estas aptitudes es falsa, ya que las diferencias entre individuos en estos aspectos no se fijan mediante líneas raciales. Esto mismo se puede aplicar al estereotipo sexista que contempla a la mujer como una persona emocionalmente más profunda y cariñosa, y a la vez menos racional, menos agresiva y menos emprendedora que el hombre. Y evidentemente esto no es cierto de la mujer en su conjunto. Algunas mujeres son emocionalmente más superficiales, menos cariñosas, más racionales, más agresivas y más emprendedoras que algunos hombres.

El hecho de que los seres humanos difieran de forma individual y no dependiendo de la raza o el sexo que tengan es importante, y volveremos a enfocar el tema cuando tratemos las implicaciones que conllevan las afirmaciones realizadas por Jensen, Eysenck y otros. Sin embargo, no ofrece ni un principio de igualdad satisfactorio ni una defensa adecuada contra maneras de oponerse a la igualdad más sofisticadas que el sexismo o el racismo descarado. Supongamos que alguien propone que la gente realice tests de inteligencia para clasificarlos en categorías de status superiores e inferiores tomando como base los resultados. Quizá los que consiguieran una puntuación superior a 125 podrían ser una clase con derecho a poseer esclavos; los que lograran estar entre 100 y 125 serían ciudadanos libres pero sin derecho a tener esclavos;

mientras que los que quedaran por debajo de 100 se convertirían en los esclavos de los pertenecientes al primer grupo. Una sociedad jerárquica de este tipo parece tan aberrante como las que se basan en criterios de raza y sexo; pero si basamos nuestro apoyo a la igualdad en la afirmación fáctica de que las diferencias entre individuos van en contra de los límites raciales o sexuales, no tendremos recursos para oponernos a esta clase de desigualitarismo, ya que esta sociedad jerárquica estaría basada en diferencias reales entre la gente.

Podemos rechazar esta "jerarquía de la inteligencia" y esquemas fantásticos similares si tenemos claro que la conquista de la igualdad no descansa en la posesión de la inteligencia, la personalidad moral, la racionalidad o características equivalentes. No existe ninguna razón lógicamente obligatoria para suponer que una diferencia entre la aptitud de dos personas justifique cualquier diferencia en la consideración que demos a sus intereses. La igualdad es un principio ético básico, y no una afirmación de hecho. Esto lo podemos comprobar si volvemos a nuestro tema anterior sobre el aspecto universal de los juicios éticos.

Como vimos en el capítulo anterior, cuando se hace un juicio ético se debe ir más allá de los puntos de vista sectarios o personales y tener en cuenta los intereses de todos los afectados. Esto quiere decir que sopesamos los intereses, considerados sencillamente como intereses y no como mis intereses o los intereses de los australianos o de los descendientes de europeos. Esto nos ofrece un principio básico de igualdad: el principio de igual consideración de intereses.

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan

nuestras acciones. Esto quiere decir que si sólo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción. Si aceptamos el principio de igual consideración de intereses, no podemos afirmar que realizar la acción determinada es mejor, a pesar de los hechos descritos, debido a que nos preocupa más B que A. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea.

Podemos concretar aún más si consideramos un interés particular, por ejemplo, el interés que tenemos en aliviar el dolor. Pues bien, el principio dice que la razón moral definitiva para aliviar el dolor es sencillamente la indeseabilidad del dolor como tal, y no la indeseabilidad del dolor de A, que pudiera ser diferente de la indeseabilidad del dolor de B. Naturalmente, el dolor de A puede ser menos indeseable que el dolor de B porque es más doloroso, y por tanto, el principio de igual consideración daría un mayor peso al alivio del dolor de A. Una vez más, aún siendo los dolores iguales, existen otros factores que podrían ser pertinentes, especialmente si hay otras personas afectadas. Si, por ejemplo, ha habido un terremoto, podríamos dar prioridad a aliviar el dolor de un médico de manera que pudiera tratar a las otras víctimas. Sin embargo, el dolor del médico en sí mismo cuenta solamente una vez, y sin ningún peso añadido. El principio de igualdad de intereses actúa como una balanza, sopesando los intereses de forma imparcial. Las verdaderas balanzas favorecen el lado en el que el interés es más fuerte o donde se combinan varios intereses para igualar el peso de un número menor de intereses similares. Pero lo que no toman en consideración es de quién son los intereses que pesan.

Desde este punto de vista, la raza no es pertinente para la

consideración de intereses, ya que todo lo que cuenta son los intereses en sí mismos. Ofrecer menor consideración a un dolor de una determinada intensidad porque ese dolor lo experimenta un miembro de una determinada raza supondría hacer una distinción arbitraria. ¿Por qué tener en cuenta criterios raciales? Se podrían tener otros como el de haber nacido en año bisiesto o tener más de una vocal en el apellido. Todas estas características son igualmente irrelevantes para la indeseabilidad del dolor desde un punto de vista universal. De ahí que el principio de igual consideración de intereses muestre claramente por qué las formas de racismo más patentes, como la de los nazis, son malas. A los nazis sólo les preocupaba el bienestar de los miembros de la raza "aria", y los sufrimientos de los judíos, los gitanos y los eslavos les traían sin cuidado.

A veces se piensa que el principio de igual consideración de intereses es un principio puramente formal, al que le falta sustancia y que es demasiado débil para excluir cualquier práctica desigualitaria. Sin embargo, ya hemos visto que excluye el racismo y el sexismo, al menos en sus formas más patentes. Si observamos el impacto producido por el principio en una imaginaria sociedad jerárquica basada en tests de inteligencia, podremos comprobar que es lo suficientemente fuerte como para ofrecer una base que rechace también esta forma más sofisticada de desigualitarismo.

El principio de igual consideración de intereses prohíbe hacer que nuestra disposición a tomar en cuenta los intereses de los demás dependa de las aptitudes o de otras características de éstos, aparte de la característica de poseer intereses. Es cierto que no sabremos donde nos conducirá la igual consideración de intereses hasta que no conozcamos los intereses que tiene la gente, y esto puede variar dependiendo de sus aptitudes o

de otras características. La consideración de los intereses de los niños dotados para las matemáticas puede conducirnos a enseñarles matemáticas avanzadas a una edad temprana, cosa que para otros niños podría resultar totalmente inútil y posiblemente repercutirles de forma negativa. Pero el elemento básico, es decir, tener en cuenta los intereses de la persona, cualquiera que sean, debe aplicarse a todo el mundo, independientemente de criterios de raza, sexo o puntuación en un test de inteligencia. Hacer esclavos a los que quedaran por debajo de una puntuación determinada en un test de inteligencia no sería compatible –excluyendo las creencias extraordinarias e inverosímiles sobre la naturaleza humana– con el principio de igual consideración. La inteligencia no tiene nada que ver con otros muchos intereses importantes de las personas, como son el interés por evitar el dolor, por desarrollar las propias aptitudes, satisfacer las necesidades básicas de comida y vivienda, por disfrutar de unas relaciones buenas y cariñosas con los demás, y ser libre a la hora de intentar alcanzar las aspiraciones que uno tiene sin la innecesaria interferencia de otros. La esclavitud hace que los esclavos no disfruten de estos intereses como desearían, y el beneficio que reporta a sus amos apenas puede compararse en importancia con el perjuicio que produce para los esclavos.

De este modo, el principio de igual consideración de intereses es tan fuerte como para descartar tanto una sociedad esclavista basada en la inteligencia como formas más bastas de racismo y sexismo. Este principio también elimina la discriminación por discapacidad, tanto física como psíquica, siempre que la discapacidad no sea pertinente para los intereses en cuestión (como, por ejemplo, en el caso de una discapacidad psíquica aguda si consideramos el interés de una persona a la hora de votar en unas elecciones). El principio de igual consideración de intereses,

por tanto, puede ser una forma defendible del principio de que todos los seres humanos son iguales, forma que podemos utilizar para tratar asuntos más polémicos sobre la igualdad. Pero antes de continuar con estos temas, sería útil añadir algo más acerca de la naturaleza del principio.

La igual consideración de intereses es un principio mínimo de igualdad en el sentido de que no dicta igual tratamiento. Tomemos un ejemplo relativamente sencillo de un interés, el interés en aliviar el dolor físico, e imaginemos que después de un terremoto nos encontramos con dos víctimas: una, con la pierna destrozada, se encuentra agonizando y la otra, con una raja en el muslo, siente un dolor leve. Dado que sólo nos quedan dos dosis de morfina, un tratamiento igual nos aconsejaría suministrar una a cada uno de los heridos. Pero una sola dosis no serviría de mucho para aliviar el dolor de la persona con la pierna destrozada. Todavía seguiría sintiendo mucho más dolor que el otro herido. Sin embargo, si le administramos la segunda dosis, esta persona notaría un mayor alivio que si sólo le suministramos una a la persona que sufre dolor leve. Por consiguiente, la igual consideración de intereses en este caso nos conduce a lo que algunos considerarían como un resultado desigualitario: dos dosis de morfina para una persona y ninguna para la otra.

Pero existe una implicación desigualitaria del principio de igual consideración de intereses aún más polémica. En el caso referido anteriormente, aunque la igual consideración de intereses nos conduce a un tratamiento desigualitario, este tratamiento constituye un intento de producir un resultado más equitativo. Al dar doble dosis a la persona más gravemente herida, conseguimos que exista una menor diferencia en el grado de sufrimiento que experimentan las dos víctimas que de haber dado una dosis a cada

uno. Así, en vez de acabar teniendo una persona con un dolor considerable y otra sin dolor alguno, tenemos dos personas con un dolor leve. Esto concuerda con el principio de la utilidad marginal decreciente, bien conocido para los economistas, que establece que para un individuo dado, es más útil una determinada cantidad de algo cuando ese algo escasea que cuando se encuentra en abundancia. Si luchamos por sobrevivir con 200 gramos de arroz al día, y se nos ofrecen 50 gramos diarios extra, nuestra situación mejora considerablemente; pero si de entrada ya tenemos un kilo de arroz al día, los 50 gramos extra nos traerán sin cuidado. Cuando se tiene en cuenta la utilidad marginal, el principio de igual consideración de intereses nos inclina hacia una igual distribución de la renta, y en esa medida el igualitarista apoyará sus conclusiones. Pero lo que probablemente le moleste sobre el principio de igual consideración de intereses es que existen circunstancias en las cuales el principio de utilidad marginal decreciente no se sostiene o queda anulado por factores compensatorios.

Volviendo al ejemplo del terremoto, pero variándolo un poco, supongamos que hay dos víctimas, una más grave que otra, pero esta vez, la que peor se encuentra, A, ha perdido una pierna y corre el peligro de perder un dedo de la pierna que le queda. La que está menos grave, B, tiene una herida en la pierna, pero se le puede salvar. Tenemos sólo recursos médicos para una persona, de manera que si los utilizamos con el herido más grave, lo máximo que conseguiríamos es salvarle el dedo, mientras que si los usamos con la menos grave podemos salvarle la pierna. En otras palabras, la situación es la siguiente: sin tratamiento médico, A perderá una pierna y un dedo, mientras que B sólo perderá una pierna; si administramos el tratamiento a A, A perderá una pierna y B

también; si administramos el tratamiento a B, A perderá una pierna y un dedo y B no perderá nada.

Teniendo en cuenta que es peor perder una pierna que un dedo (incluso aunque se trate de un dedo del único pie restante), el principio de utilidad marginal decreciente no es suficiente para ofrecernos la opción correcta en esta situación. Haremos más para favorecer los intereses, considerados de forma imparcial, de aquellos a los que afectan nuestras acciones si utilizamos nuestros recursos limitados con la persona menos grave que con la más grave. Y, por tanto, esto es a lo que nos lleva el principio de igual consideración de intereses. De este modo, el principio de igual consideración de intereses en algunos casos puede aumentar, más que disminuir la diferencia existente entre dos personas con distintos niveles de bienestar. Y es por este motivo por el que este principio es un principio mínimo de igualdad y no un principio igualitario completo. Una forma más completa de igualitarismo sería, sin embargo, difícil de justificar tanto en términos generales como en su aplicación a casos especiales del tipo descrito anteriormente.

Pero por mínimo que sea, el principio de igual consideración de intereses puede resultar demasiado exigente en algunos casos. ¿Podría cualquier persona realmente ofrecer igual consideración al bienestar de su familia que al bienestar de extraños? De este interrogante trataremos en el capítulo 9, cuando consideremos la obligación que tenemos de ayudar a los necesitados de las zonas más deprimidas del mundo. Entonces intentaré demostrar que no se nos obliga a abandonar el principio, aunque el principio pueda obligarnos a abandonar algunos de los puntos de vista que sostenemos. Mientras tanto, observaremos de qué forma este principio nos ayuda a analizar algunos de los temas polémicos que surgen en las reivindicaciones de igualdad.

La igualdad y la diversidad genética

En 1969 Arthur Jensen publicó en el *Harvard Educational Review* un largo artículo titulado "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?" (¿Cuánto podemos aumentar nuestro cociente intelectual y nuestros éxitos académicos?). Una breve sección del artículo trataba las causas probables del hecho indiscutido de que –por término medio– los norteamericanos de origen africano consiguen puntuaciones más bajas que la mayoría del resto de los norteamericanos en los tests de cociente intelectual. Jensen resumió el resultado de esta sección de la siguiente forma:

> Todo lo que nos queda es un conjunto de datos, ninguno de los cuales es definitivo por sí solo, pero que, vistos de forma conjunta, constituyen una razonable hipótesis de que los factores genéticos tienen mucho que ver en la diferencia en los niveles de inteligencia entre el negro y el blanco medio. El predominio de estos datos es, en mi opinión, menos consecuente con una hipótesis estrictamente relacionada con el entorno que con una hipótesis genética, la cual, naturalmente, no excluye la influencia del entorno o su interacción con los factores genéticos.

Esta conclusión, altamente cualificada, llega en medio de un detallado análisis sobre un tema científico complejo, publicado en una revista especializada. Apenas hubiera sorprendido el que hubiera pasado inadvertida para cualquier persona, con la excepción de los científicos dedicados a la psicología o la genética, pero sin embargo, fue publicada ampliamente por la prensa popular como un intento de defender el racismo sobre bases científicas. Jensen fue acusado de difundir propaganda racista y comparado con Hitler. Fue abucheado en clase y sus estudiantes exigieron que fuera despedido de la universidad. H. J. Eysenck, profesor británico de Psicología que

apoyó las tesis de Jensen, recibió igual tratamiento en Gran Bretaña, Australia y también en los Estados Unidos. Parece interesante, sin embargo, que del argumento de Eysenck no se desprendiera que los descendientes de europeos tuvieran el nivel de inteligencia medio más alto de los norteamericanos, sino que señaló que existían pruebas de que los de origen japonés y chino consiguen mejor puntuación en los tests de razonamientos abstractos (a pesar de proceder de un medio socioeconómico inferior) que los norteamericanos de origen europeo.

La oposición a las explicaciones genéticas sobre las supuestas diferencias raciales en los niveles de inteligencia es sólo una manifestación de una oposición más general a las explicaciones genéticas en otras áreas socialmente sensibles. Esto es claramente comparable, por ejemplo, con la hostilidad feminista inicial hacia la idea de que existen factores biológicos relacionados con la dominación masculina. (La segunda oleada del movimiento feminista parece más dispuesta a considerar la idea de que las diferencias biológicas entre los sexos influyen, por ejemplo, en una mayor agresividad masculina y en una conducta más cariñosa por parte de la mujer). La oposición a las explicaciones genéticas también tiene una relación evidente con la intensidad de los sentimientos que despiertan los enfoques sociobiológicos en el estudio de la conducta humana. Lo preocupante en este sentido es que si se cree que la conducta social humana deriva de la de otros mamíferos sociales, tendremos que pensar en la jerarquización, la dominación masculina, y la desigualdad como parte de nuestra naturaleza evolucionada y, por tanto, inalterable. Más recientemente, el comienzo del proyecto científico internacional diseñado para dibujar el mapa del genoma humano –es decir, ofrecer una descripción científica en detalle del código genético típico de los seres humanos– ha

levantado protestas debido al recelo existente sobre lo que dicho mapa podría revelar acerca de las diferencias genéticas entre los humanos, y la utilización que se daría a esa información.

Sería poco adecuado por mi parte intentar valorar los méritos científicos de las explicaciones biológicas de la conducta humana en general, o de las diferencias raciales o sexuales en particular. Estoy interesado más bien en las implicaciones que estas teorías tienen con respecto al ideal de igualdad. De este modo, no es necesario que establezcamos si las teorías son correctas, sino que todo lo que habremos de preguntarnos es lo siguiente: ¿sería defendible el racismo, y tendríamos que rechazar el principio de igualdad si suponemos que un grupo étnico resulta efectivamente poseer un cociente intelectual (CI) medio superior a otro, y que parte de esta diferencia tiene una base genética? Un interrogante similar podría plantearse acerca del impacto producido por las teorías de las diferencias biológicas entre los sexos. En ninguno de los dos casos la pregunta supone aceptar que las teorías sean ciertas, pero no sería adecuado que nuestro escepticismo sobre estos temas nos llevara a dejar a un lado estos interrogantes y posteriormente se descubrieran, de forma inesperada, pruebas que confirmaran las teorías, teniendo como consecuencia que una opinión pública no preparada y confusa pensara que dichas teorías tienen repercusión en el ideal de igualdad, cuando en realidad no la tienen.

Empezaremos considerando, por tanto, la repercusión que tiene la posición que establece la existencia de una diferencia en el CI medio de dos grupos étnicos diferentes, y que los factores genéticos son responsables de al menos parte de esa diferencia. Posteriormente trataremos el impacto producido por las supuestas diferencias de temperamento y capacidad existente entre ambos sexos.

Diferencias raciales e igualdad racial

Supongamos, sólo con la idea de investigar sobre las consecuencias, que aumentan las pruebas que apoyan la hipótesis de que existen diferencias en el grado de inteligencia entre los diferentes grupos étnicos de los seres humanos. (Pero esto no significa suponer que los europeos sean los más inteligentes, ya que como ya hemos visto, existen pruebas de lo contrario). ¿Qué importancia tendría esto para nuestros puntos de vista acerca de la igualdad racial?

En primer lugar hay que ser precavidos. Cuando la gente habla de las diferencias en el grado de inteligencia entre los distintos grupos étnicos, normalmente se están refiriendo a las diferencias que existen en las puntuaciones alcanzadas en los tests de CI. Ahora bien, aunque "CI" significa "cociente de inteligencia", no quiere decir que un test de CI realmente mida lo que generalmente entendemos por "inteligencia" en un contexto ordinario. Es evidente que existe algún tipo de correlación entre los dos: si, por ejemplo, los escolares considerados por sus profesores como extremadamente inteligentes no consiguieran generalmente puntuar mejor en los tests de CI que los escolares a los que se considera con una inteligencia por debajo de lo normal, tendríamos que cambiar esos tests, como de hecho fueron cambiados en el pasado. Pero esto no nos indica hasta qué punto es estrecha esta correlación y, como nuestra idea habitual de la inteligencia es vaga, no hay forma de saberlo. Algunos psicólogos han intentado resolver este problema definiendo "inteligencia" como "lo que miden los tests de inteligencia". Pero lo único que supone esto es introducir un nuevo concepto de "inteligencia", que es más fácil de medir que nuestra idea habitual pero que pudiera ser muy distinto en su significado.

Debido a que "inteligencia" es una palabra de uso diario, utilizarla con un sentido diferente sería un fácil camino hacia la confusión. Por tanto, de lo que deberíamos tratar es de las diferencias en los CI y no de las diferencias en grados de inteligencia, ya que eso es lo único que podrían apoyar las pruebas disponibles.

La distinción entre el grado de inteligencia y los resultados en los tests de CI ha llevado a algunos a la conclusión de que el CI no tiene ninguna importancia, lo que representa el extremo opuesto, pero igualmente erróneo, al punto de vista que defiende que el CI es idéntico a la inteligencia. El CI es importante en nuestra sociedad, ya que el CI de una persona constituye un factor significativo a la hora de intentar mejorar su categoría profesional, sus ingresos o subir en la escala social. Si existen factores genéticos en las diferencias raciales en el CI, habrá factores genéticos en las diferencias raciales en la categoría profesional, los ingresos y la clase social, de manera que si estamos interesados en la igualdad no podemos ignorar el CI.

Cuando se les hacen tests de CI a personas de distinto origen racial, suele haber diferencias en los resultados medios que se obtienen. La existencia de esas diferencias no es un motivo serio de discusión, incluso entre los que con más ímpetu se oponen a las tesis de Jensen y Eysenck, sino que lo que se debate enérgicamente es si las diferencias son en primer lugar de origen hereditario o por razones relacionadas con el entorno: en otras palabras, si son reflejo de las diferencias innatas entre los diferentes grupos de seres humanos, o si se deben a las distintas situaciones sociales y de educación en las que estos grupos se encuentran. Casi todo el mundo acepta que los factores ambientales juegan un papel importante en las diferencias de CI entre grupos; el debate se centra en si pueden explicar todas o prácticamente todas las diferencias.

Supongamos que la hipótesis genética resulta ser cierta (haciendo esta suposición, como ya hemos dicho, no porque la creamos cierta sino para investigar sus consecuencias), ¿cuáles serían las consecuencias que tendrían las diferencias de origen genético en los tests de CI entre razas diferentes? Pienso que las consecuencias que tendría esta suposición son menos drásticas de lo que normalmente se cree, y no apoyan a los auténticos racistas. Tengo tres motivos que sustentan este razonamiento.

En primer lugar, la hipótesis genética no implica que debamos reducir los esfuerzos por resolver otras causas de desigualdad entre las personas, por ejemplo, en la calidad de la vivienda y la educación que reciben las clases menos privilegiadas. Cierto es que si la hipótesis genética es correcta, estos esfuerzos no provocarán una situación en la que grupos raciales diferentes tengan idéntico CI. Pero este no es motivo para aceptar una situación en la cual el entorno influye en las posibilidades que tiene la gente de dar lo mejor de sí. Quizá deberíamos esforzarnos especialmente en ayudar a los que empiezan desde una posición de desventaja, de forma que acabáramos teniendo un resultado más equitativo.

En segundo lugar, el hecho de que el CI medio de un determinado grupo racial esté unos cuantos puntos por encima del de otro no permite decir que todos los miembros del grupo con el CI más alto tengan un CI superior a todos los miembros del grupo con el CI más bajo (esto es claramente falso para cualquier grupo racial), o que un individuo determinado del grupo con el CI más alto tenga un CI superior al de un determinado individuo del grupo con el CI más bajo, lo que a menudo es falso. El caso es que estas cifras son promedios y no dicen nada acerca de los individuos. Los resultados de los CI entre los dos grupos se solaparán sustancialmente, así que sea cual sea la causa de la diferencia en los CI medios, no existe

justificación para la segregación racial en la educación o cualquier otro campo. Lo que sigue siendo cierto es que a los miembros de diferentes grupos raciales se les debe tratar como individuos, sin tener en cuenta su raza.

El tercer motivo por el cual la hipótesis genética no supone un apoyo al racismo es el más importante de los tres. Es simplemente que, como ya hemos visto anteriormente, el principio de igualdad no se basa en la igualdad real que todas las personas comparten. Con anterioridad hemos argumentado que la única base defendible para el principio de igualdad es la igual consideración de intereses, y también hemos sugerido que los intereses humanos más importantes –tales como el interés por evitar el dolor, por desarrollar las aptitudes propias, por satisfacer las necesidades básicas de comida y vivienda, por disfrutar de unas cálidas relaciones personales, por ser libre de aspirar a nuestras ambiciones sin intromisiones, y muchas más– no se ven afectados por diferencias en el grado de inteligencia. Incluso podemos estar seguros de que no se encuentran afectados por diferencias en el CI. Thomas Jefferson, quien redactó la clamorosa reivindicación por la igualdad con la que empieza la Declaración Americana de Independencia, ya sabía esto. En respuesta a un autor que se había esforzado por rebatir la creencia, muy extendida entonces, de que los africanos carecían de inteligencia, Jefferson escribió:

> Tened la seguridad de que no existe persona alguna que desee con más sinceridad que yo ver disipadas totalmente las dudas que yo mismo he albergado y expresado sobre el grado de entendimiento que les ha dado la naturaleza, y descubrir que están en pie de igualdad con nosotros mismos ... pero cualquiera que sea su grado de talento, no sirve para medir sus derechos. El que Isaac

> Newton fuera superior a otros en entendimiento no le convertía en dueño de la propiedad ni de la persona de otros.

Y tenía razón. El status de igualdad no depende de la inteligencia. Los racistas que sostienen lo contrario corren el riesgo de ser forzados a arrodillarse frente al próximo genio que surja.

Estas tres razones son suficientes para demostrar que las afirmaciones en este sentido de que por motivos genéticos un grupo racial no realiza tan bien como otro los tests de CI no suponen una base para negar el principio moral de que todos los seres humanos son iguales. La tercera razón, sin embargo, tiene ramificaciones posteriores que analizaremos después de tratar las diferencias entre los sexos.

Diferencias sexuales e igualdad sexual

La controversia sobre las diferencias psicológicas entre mujeres y hombres no se basa en el CI en general. En los tests generales de CI no existen diferencias consistentes en las puntuaciones medias entre mujeres y hombres. Pero los tests de CI miden un abanico de aptitudes diferentes, y cuando analizamos los resultados según el tipo de aptitud evaluada, encontramos diferencias significativas entre los sexos. Existe algún dato que sugiere que las mujeres poseen una mayor capacidad verbal que los hombres, lo que supone que son mejores a la hora de comprender textos complejos y más creativas con las palabras. Los hombres, por otro lado, parecen tener una mayor capacidad matemática y también realizan mejor los tests relacionados con lo que se conoce como capacidad "visual-espacial". Un ejemplo de ejercicio para el cual se requiere una capacidad visual-espacial es aquel en el cual al individuo se

le pide que encuentre una forma, digamos un cuadrado, que se encuentra fijado o escondido en un dibujo más complejo.

Un poco más adelante trataremos la importancia de estas diferencias, de relativamente menor relevancia, en las aptitudes intelectuales. Pero los sexos también difieren notablemente en una importante característica no intelectual: la agresividad. Existen estudios llevados a cabo en niños procedentes de diferentes culturas que ha corroborado algo que los padres sospechaban desde hacía tiempo: es más probable que los niños jueguen de forma más brutal, se peleen y respondan cuando se les agrede que las niñas. Los hombres tienen una mayor tendencia que las mujeres a herir a los demás, y buena prueba de ello es que la mayoría de los delitos violentos son cometidos por hombres. Se ha sugerido que la agresividad está relacionada con la competitividad y con el instinto de dominar a los demás y alcanzar la cima de cualquiera que sea la pirámide de la que formemos parte. Por el contrario, las mujeres tienen una mayor tendencia a adoptar un papel en el que es importante cuidar de los demás.

Éstas son, por tanto, las diferencias psicológicas más significativas que se han observado de forma reiterada en numerosos estudios sobre hombres y mujeres. Pero, ¿cuál es el origen de tales diferencias? De nuevo, nos encontramos con explicaciones opuestas: el factor entorno frente al biológico, *nurtura* frente a *natura*. Aunque este interrogante sobre el origen es importante en determinados contextos especiales, la primera oleada de feministas le concedió una desmesurada relevancia, al suponer que la lucha por la liberación de la mujer descansaba en la aceptación del factor entorno en la controversia. Aquí también se puede aplicar el mismo principio que para la discriminación racial: se puede demostrar que la discriminación no es buena cualquiera que sea el origen de las

diferencias psicológicas conocidas. Pero en primer lugar tratemos brevemente las explicaciones opuestas.

Cualquiera que haya tratado con niños sabrá que éstos aprenden, de todo tipo de maneras, que los sexos desempeñan papeles diferentes. A los niños se les regala para su cumpleaños camiones y pistolas, mientras que a las niñas se les da muñecas, cepillos y peines. A las niñas se les pone vestidos y se les dice que están muy guapas, mientras que a los niños se les viste con vaqueros y se halaga su valor y fuerza física. En los libros infantiles casi siempre han aparecido padres que van a trabajar mientras las madres se quedan en casa limpiando y haciendo la comida. Hoy en día se siguen viendo, aunque en algunos países las críticas feministas sobre este tipo de literatura han tenido algún impacto.

El condicionamiento social evidentemente existe, pero ¿explica las diferencias existentes entre los sexos? En el mejor de los casos es una explicación incompleta. Todavía necesitamos saber *por qué* nuestra sociedad, y no sólo la nuestra, sino prácticamente todas las sociedades humanas, educan a los niños de esta forma. Normalmente se ha respondido que antaño, en sociedades más simples, los sexos desempeñaban un papel diferente debido a que las mujeres tenían que amamantar a sus hijos durante períodos muy largos, con lo cual se quedaban en casa mientras los hombres salían a cazar. El resultado es que las mujeres desarrollaron un carácter más social y emocional, y los hombres se hicieron más duros y agresivos. En estas sociedades simples los hombres se hicieron dominantes debido a que la fuerza física y la agresividad constituían las máximas formas de poder. Siguiendo esta postura, los diferentes papeles según el sexo que existen hoy en día son herencia de estas circunstancias más simples, herencia que ha pasado a ser obsoleta al haber posibilitado que la tecnología hiciera que la persona más

débil maneje una grúa que levanta cincuenta toneladas, o lance un misil que mate a millones de personas. La mujer ya no tiene que estar atada a la casa y a sus hijos tal y como lo hacía antes: ahora puede combinar la maternidad y el trabajo.

La postura alternativa es que mientras el condicionamiento social juega cierto papel en la determinación de las diferencias psicológicas entre los sexos, los factores biológicos también influyen. Las pruebas que apoyan este punto de vista son particularmente fuertes en cuanto a la agresividad se refiere. En *The Psychology of Sex Differences*, Eleanor Emmons Maccoby y Carol Nagy Jacklin ofrecen cuatro motivos por los cuales creen que la mayor agresividad de los hombres tiene un componente biológico:

1. Los hombres son más agresivos que las mujeres en todas las sociedades humanas en las que se han estudiado las diferencias.
2. Se han observado diferencias equivalentes tanto en humanos como en simios y otros animales estrechamente relacionados.
3. Se han observado las diferencias en niños muy pequeños, a una edad en la que no existe prueba de ningún condicionante social en este sentido (en efecto, Jacklin y Maccoby descubrieron alguna evidencia de que a los chicos se les castiga con más dureza que a las chicas por mostrarse agresivos).
4. Se ha comprobado que la agresividad varía según el nivel de hormonas sexuales, y que las mujeres se vuelven más agresivas al recibir hormonas masculinas.

La prueba sobre una base biológica de las diferencias en la capacidad visual-espacial es un poco más complicada, pero se apoya ampliamente en estudios que sugieren que esta capacidad está influenciada por un gen recesivo ligado al sexo. Como resultado, se estima que aproximadamente un 50 por ciento de los hombres poseen una

ventaja genética en situaciones que requieren de una capacidad visual-espacial, frente a un 25 por ciento de las mujeres.

Las evidencias en contra y a favor del factor biológico en la superior capacidad verbal de las mujeres y la superior capacidad matemática de los hombres son por el momento demasiado frágiles para sugerir una conclusión que nos dirija hacia una postura u otra.

Si adoptamos la estrategia que utilizamos anteriormente al tratar de la raza y el CI, no seguiremos ahondando en las pruebas a favor y en contra de estas explicaciones biológicas de las diferencias entre hombres y mujeres, sino que nos centraremos mejor en las consecuencias que tendrían estas hipótesis biológicas.

Las diferencias en cuanto a la fortaleza o debilidad intelectual de ambos sexos no explica más que una mínima proporción de la diferencia en las posturas que los hombres y las mujeres adoptan en nuestra sociedad. Podría explicar, por ejemplo, por qué existen más hombres que mujeres en profesiones como la arquitectura y la ingeniería, profesiones que pueden requerir de una especial capacidad visual-espacial; pero incluso en estas profesiones, la magnitud de las diferencias en número no puede explicarse mediante la teoría genética de la capacidad visual-espacial. Esta teoría sugiere que la mitad de las mujeres, en comparación con los hombres, poseen esta ventaja genética, lo que explicaría que las mujeres obtengan las puntuaciones más bajas en los tests que miden la capacidad visual-espacial, pero no justifica el hecho de que en la mayoría de los países no trabajen en arquitectura o ingeniería el doble de hombres, sino al menos diez veces el número de mujeres. Además, si una superior capacidad visual-espacial justifica el dominio masculino en arquitectura o ingeniería, ¿por qué no hay una ventaja femenina en profesiones

que requieren de una especial capacidad verbal? Es cierto que hay más mujeres periodistas que ingenieras, y probablemente más mujeres han alcanzado gran fama como novelistas que en cualquier otra faceta de la vida; sin embargo, el número de periodistas y de locutores televisivos masculinos sigue siendo mucho mayor que el de mujeres, a no ser en temas "específicamente femeninos" como la cocina o el cuidado de los niños. De manera que incluso si aceptamos las explicaciones biológicas que normalizan estas capacidades, sigue siendo discutible el que las mujeres no tengan las mismas oportunidades que los hombres de sacar el máximo provecho de las capacidades que poseen.

Y ¿qué hay de las diferencias en la agresividad? La primera reacción podría ser que las feministas estarán encantadas con las pruebas encontradas sobre este tema –¿qué mejor forma de mostrar la superioridad de la mujer que demostrando su repulsión a hacer daño a los demás? Pero el hecho de que la mayoría de los delitos violentos son cometidos por hombres puede constituir sólo una cara de la mayor agresividad masculina. La otra podría ser una mayor competitividad, ambición e instinto para alcanzar el poder, lo que tendría consecuencias distintas, y para las feministas, menos gratas. Hace algunos años, un sociólogo americano, Steven Goldberg, publicó un libro con el provocador título *The Inevitability of Patriarchy*, acerca de la tesis de que la base biológica de una mayor agresividad masculina siempre imposibilitará la consecución de una sociedad en la que las mujeres tengan tanto poder político como los hombres. Desde esta perspectiva es fácil pasar a la postura de que la mujer debe aceptar su situación de inferioridad en la sociedad y no luchar por competir con el hombre, ni criar a sus hijas para que compitan con él en este aspecto. En su lugar, la mujer debería volver a su tradicional faceta de atender la casa y los hijos. Este tipo

de argumento ha suscitado las hostilidades de algunas feministas hacia las explicaciones biológicas del dominio masculino.

Como en el caso de la raza y el CI, las supuestas conclusiones morales que se desprenden de las teorías biológicas no se derivan en absoluto de ellas, y, por tanto, podemos hacer un razonamiento parecido.

En primer lugar, cualquiera que sea el origen de las diferencias psicológicas entre ambos sexos, las condiciones sociales pueden enfatizar o suavizar dichas diferencias. Como subrayan Maccoby y Jacklin, la tendencia biológica hacia, digamos, la superioridad masculina visual-espacial es realmente una mayor disposición natural a aprender estas aptitudes. Cuando se educa a una mujer para ser independiente, su capacidad visual-espacial es muy superior a cuando se queda en casa y depende del hombre. Esto sin duda alguna se puede también aplicar a otras diferencias. Por tanto, las feministas pueden estar en lo cierto al atacar la forma en que alentamos a nuestras hijas e hijos a desarrollarse en distintas direcciones, incluso cuando este aliento no es en sí mismo responsable de crear diferencias psicológicas entre ambos sexos, sino que sólo refuerza las predisposiciones innatas.

En segundo lugar, cualquiera que sea el origen de las diferencias psicológicas entre los sexos, éstas existen solamente al tener en cuenta la media, ya que algunas mujeres son más agresivas y tienen una mejor capacidad visual-espacial que los hombres. Hemos visto que la hipótesis genética ofrecida como explicación de la superioridad visual-espacial masculina sugiere que el 25 por ciento de las mujeres tendrán una mayor capacidad visual-espacial natural que el 50 por ciento de los hombres. Nuestra propia observación nos debe convencer de que hay mujeres que también son más agresivas que algunos hombres. Así que, existan o no explicaciones

biológicas, nunca podremos decir: "Eres mujer, así que no puedes ser ingeniero", o "Como eres mujer, nunca tendrás el instinto ni la ambición necesaria para triunfar en política". Del mismo modo que no deberíamos suponer que ningún hombre tiene la suficiente ternura y sensibilidad para quedarse en casa cuidando a sus hijos mientras la madre va a trabajar. Tenemos que valorar a la gente como individuos y no simplemente catalogarlos como "hombres" y "mujeres" si queremos descubrir cómo son en realidad, del mismo modo que deben ser flexibles los papeles que desempeñen tanto el hombre como la mujer si queremos que la gente haga aquello para lo que mejor esté dotada.

La tercera razón, al igual que las dos anteriores, es paralela a las que di cuando afirmé que la explicación biológica de las diferencias raciales en el CI no justifica el racismo. Los intereses humanos más importantes no se ven más afectados por las diferencias en el nivel de agresividad que por las diferencias en el grado de inteligencia. La gente menos agresiva tiene el mismo interés que la gente más agresiva en evitar el dolor, desarrollar sus capacidades, tener alimento y vivienda adecuados, disfrutar de unas buenas relaciones personales, y así sucesivamente. No hay razón para que a la gente más agresiva haya que recompensarla por su agresividad con sueldos más altos y la capacidad de satisfacer mejor sus intereses.

Teniendo en cuenta que la agresividad, a diferencia de la inteligencia, no suele considerarse como una característica deseable, es poco probable que los machistas nieguen que una mayor agresividad en sí misma no ofrezca justificación ética alguna de la supremacía masculina. No obstante, es posible que la pongan como explicación, en vez de como justificación, del hecho de que los hombres controlen la mayor parte de los puestos principales en política, negocios, universidades, y otras áreas en las cuales

compiten miembros de ambos sexos por alcanzar poder y status. Posteriormente es posible que sugieran que esto demuestra que la actual situación es meramente el resultado de la competencia existente entre hombres y mujeres en condiciones de igualdad de oportunidades, y por tanto, pueden llegar a decir que dicha situación no es injusta. Este punto de vista crea nuevas ramificaciones en las diferencias biológicas entre personas a las que, como vimos al final de nuestro análisis sobre el tema de la raza y el CI, hay que estudiar con más profundidad.

De la igualdad de oportunidades a la igualdad de consideración

En la mayoría de las sociedades occidentales se consideran normales las grandes diferencias en el status económico y social, siempre y cuando se haya llegado a ellas partiendo de condiciones de igual oportunidad. La idea es que no es injusto que María gane 200.000 dólares y Juan 20.000, siempre que Juan haya tenido la oportunidad de ocupar el puesto que María ocupa ahora. Supongamos que la diferencia en los ingresos se deba a que María es médico mientras que Juan es trabajador del campo. Esto sería aceptable si Juan hubiera tenido la misma oportunidad que María de ser médico, lo que significa que no haya sido apartado de la Facultad de Medicina debido a su raza, religión o cualquier tipo de discapacidad considerada irrelevante con respecto a su aptitud para ser médico, o cualquier cosa similar: efectivamente, si los resultados académicos de Juan hubieran sido tan buenos como los de María, él hubiera podido estudiar medicina, ser médico y ganar 200.000 dólares al año. La vida, desde este punto de vista, es una carrera en

la cual es justo que los ganadores se lleven los premios, siempre y cuando todo el mundo parta del mismo sitio. Este mismo punto de partida representa la igualdad de oportunidades y, según algunos, lo máximo a lo que la igualdad puede llegar.

Decir que Juan y María tuvieron iguales oportunidades de ser médicos, ya que Juan hubiera entrado en la Facultad de Medicina si sus resultados académicos hubieran sido tan buenos como los de María, es adoptar una postura superficial que no se sostiene en un análisis más profundo. Habría que preguntarse por qué las notas de Juan no fueron tan buenas como las de María. Quizá la educación de Juan hasta ese momento haya sido inferior (clases más numerosas, profesores menos cualificados, medios inadecuados, etcétera, etcétera), en cuyo caso, Juan no habría competido en igualdad de condiciones que María. Por tanto, la auténtica igualdad de oportunidades implica asegurarnos de que las escuelas ofrezcan las mismas ventajas para todos.

Aunque hacer que las escuelas sean iguales sería bastante difícil, es la más fácil de las tareas que hay que emprender para intentar conseguir igualdad de oportunidades. Incluso con las mismas escuelas, algunos niños estarían favorecidos por el tipo de hogar del que provengan. Una habitación tranquila donde estudiar, muchos libros y unos padres que animen a sus hijos a obtener buenas notas podría explicar por qué María tuvo éxito, mientras que Juan, obligado a compartir su habitación con dos hermanos menores y aguantar cómo su padre se quejaba de que estaba perdiendo el tiempo con los libros en vez de trabajar para ganarse la vida, salió peor parado. Pero, ¿cómo podemos hacer que dos hogares sean iguales? ¿o que dos padres sean iguales? A menos que estemos dispuestos a abandonar el hábitat tradicional de la familia y criar a nuestros hijos en guarderías comunales, esto es imposible.

Quizá esto sea suficiente para demostrar la inadecuación de

la igualdad de oportunidades como ideal de la igualdad, pero la objeción definitiva, la que conecta con nuestro anterior análisis sobre la igualdad, está todavía por llegar. Incluso si criáramos a nuestros hijos en centros comunales, como los kibutz israelíes, heredarían capacidades y caracteres diferentes, así como diferentes grados de agresividad y diferentes CI. Eliminar las diferencias en el medio en que se desarrolla cada niño no afectaría a las diferencias genéticas, aunque es cierto que podría reducir la disparidad entre los resultados de los CI, ya que es probable que en la actualidad las diferencias sociales acentúen las diferencias genéticas. Sin embargo, estas últimas persistirían y, en la mayoría de las estimaciones, son un componente primordial de las diferencias existentes en el CI. (Hay que recordar que ahora estamos tratando de individuos. No sabemos si la raza afecta al CI, pero es casi seguro que las diferencias en el CI entre individuos de la misma raza están en parte determinadas genéticamente).

De modo que la igualdad de oportunidades no es un ideal atrayente, ya que premia a los afortunados que heredan capacidades que les permiten conseguir carreras lucrativas e interesantes, mientras que penaliza a los desafortunados que poseen genes con los cuales es muy difícil alcanzar el mismo éxito.

Ahora estamos en condiciones de insertar nuestro anterior análisis sobre las diferencias de raza y sexo en un cuadro más amplio. Cualesquiera que sean los hechos sobre la base social o genética de las diferencias raciales en el CI, eliminar las desventajas sociales no bastará para conseguir una distribución de la renta igualitaria o justa. La distribución no será igualitaria porque los que heredan las capacidades asociadas a un alto CI seguirán ganando más que los que no las heredan, y tampoco será justa porque la distribución según las capacidades que uno herede se basa en una forma arbitraria de

selección que no tiene nada que ver con lo que la gente se merece o necesita. Lo mismo ocurre con la capacidad visual-espacial y la agresividad, si éstas conducen a unos ingresos o posición social superiores. Si, como yo mantengo, la base de la igualdad es la igual consideración de intereses, y los intereses humanos más importantes tienen poco o nada que ver con estos factores, hay algo discutible en una sociedad en la cual los ingresos y la posición social están en correlación con ellos hasta un grado significativo.

Cuando pagamos salarios altos a los programadores informáticos y salarios bajos a los encargados de la limpieza de oficinas, en realidad estamos pagándoles en relación a su CI, lo que quiere decir que pagamos a la gente por algo determinado en parte antes de que hayan nacido y casi enteramente determinado antes de que alcancen una edad en la cual sean responsables de sus actos. Desde el punto de vista de la justicia y la utilidad, aquí hay algo que no funciona, ya que se serviría mejor a ambos fines en una sociedad que adoptara el famoso lema marxista: "De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades." Si esto se pudiera alcanzar, las diferencias entre razas y sexos perderían su relevancia social, y sólo entonces tendríamos una sociedad basada en el principio de igual consideración de intereses.

¿Es realista apuntar hacia una sociedad que premie a la gente según sus necesidades en lugar de su CI, su agresividad o cualquier otra capacidad heredada? ¿No tenemos que pagar más a médicos, abogados o profesores universitarios para que desarrollen el trabajo intelectualmente agotador imprescindible para nuestro bienestar?

Pagar a la gente según sus necesidades en lugar de sus capacidades heredadas plantea problemas. Si un país intenta implantar dicho esquema y los otros no lo hacen, es probable que el resultado sea una especie de "fuga de cerebros". Esto es algo que ya hemos

podido comprobar, en pequeña escala, en el número de científicos que han abandonado Gran Bretaña para trabajar en los Estados Unidos, no porque en Gran Bretaña se pague de acuerdo con las necesidades en lugar de las capacidades heredadas, sino porque esta parte de la sociedad, aunque relativamente bien pagada según los niveles británicos, estaba mucho mejor pagada en los Estados Unidos. Si un país determinado intentara seriamente equiparar el sueldo de los médicos con el de los obreros, no cabe duda de que el número de médicos que emigraran aumentaría considerablemente. Esto es parte del problema que existe con el "socialismo en un solo país". Marx esperaba que la revolución socialista fuera a nivel mundial, pero cuando los marxistas rusos se dieron cuenta de que su revolución no había tenido la expansión mundial que anticipaban, tuvieron que adaptar las ideas marxistas a esta nueva situación. Y lo hicieron restringiendo duramente la libertad, incluida la libertad de emigrar. Sin estas restricciones durante el período comunista en la Unión Soviética y otros estados comunistas, y a pesar de las diferencias de sueldo que seguían existiendo en esas naciones cuando se encontraban bajo el régimen comunista y que continúan existiendo en los países comunistas que quedan, se hubiera producido una salida masiva de gente cualificada hacia los países capitalistas, los cuales pagan todavía más a los especialistas.[1] Pero si el "socialismo en un solo país" requiere convertir al país en un campamento armado en el cual existan guardas fronterizos que

[1] Según un observador, las diferencias salariales en China son bastante grandes, en algunas zonas mucho más que en los países occidentales. Por ejemplo, un catedrático gana casi siete veces lo que un profesor asociado, mientras que en Gran Bretaña, Australia o los Estados Unidos, la diferencia es aproximadamente de tres a uno. Véase Simon Leys, *Chinese Shadows* (Nueva York, 1977).

controlen no sólo a los enemigos externos, sino también a sus propios ciudadanos, quizá el socialismo no merezca la pena.

Sin embargo, permitir que estas dificultades nos lleven a la conclusión de que no podemos hacer nada por mejorar la distribución de la renta que existe actualmente en los países capitalistas sería una postura demasiado pesimista. En los países occidentales más acaudalados hay mucho margen para reducir las diferencias salariales antes de alcanzar el punto en el que un número considerable de individuos empiece a pensar en emigrar. Naturalmente, esto es especialmente cierto en el caso de aquellos países, como los Estados Unidos, en los que las diferencias salariales son en la actualidad muy grandes. Y es aquí donde más presión se puede ejercer para conseguir una distribución más equitativa.

¿Y qué hay de los problemas de redistribución dentro de una misma nación? Existe la creencia popular de que si no pagáramos muy bien a médicos o profesores universitarios, éstos no realizarían los estudios necesarios para alcanzar estos puestos. No sé qué pruebas existen para corroborar esta teoría, pero me parece bastante dudosa. Mi sueldo, por ejemplo, es considerablemente mayor al de la gente contratada por la universidad para cortar el césped o barrer el suelo y, sin embargo, si ganáramos lo mismo, yo seguiría sin querer cambiar mi puesto con ellos, aunque su trabajo sea mucho más agradable que el de algunas personas con salarios bajos. Ni tampoco creo que mi médico estuviera loco de contento por cambiar el puesto con el de su recepcionista si ambos ganaran igual. Es cierto que tanto mi médico como yo hemos tenido que estudiar varios años para llegar a donde nos encontramos, pero yo, al menos, recuerdo mi época de estudiante como uno de los mejores periodos de mi vida.

Aunque no pienso que sea el dinero la causa por la cual la gente se haga médico en vez de recepcionista, hay que matizar la hipótesis de

que el sueldo debería depender de la necesidad más que de la capacidad. Hay que admitir que la perspectiva de ganar más dinero a veces lleva a la gente a realizar grandes esfuerzos para utilizar las capacidades que poseen, y estos grandes esfuerzos pueden beneficiar a pacientes, clientes, estudiantes o el público en general. Por tanto, podría merecer la pena premiar el *esfuerzo*, lo que significaría pagar más a los que trabajasen cerca del límite superior de sus capacidades, cualesquiera que sean dichas capacidades. Sin embargo, hay bastante diferencia entre esto y pagar a la gente según el nivel de capacidad que de forma innata posean, ya que esto es algo que no pueden controlar. Como ha escrito Jeffrey Gray, catedrático británico de Psicología, las pruebas para el control genético del CI sugieren que pagar a la gente de forma diferente por trabajos de "clase alta" o de "clase baja" es "desperdiciar recursos bajo la apariencia de incentivos que o bien inducen a las personas a hacer algo que está más allá de sus posibilidades, o bien las premian mejor por algo que harían en todo caso."

Hasta el momento hemos estado hablando de gente como profesores universitarios, los cuales –al menos en algunos países– reciben su sueldo del gobierno, y de médicos, cuyos sueldos quedan determinados bien por cuerpos gubernamentales, en los casos en los que haya algún tipo de seguridad social, o bien por la protección que el gobierno concede a asociaciones profesionales como colegios de médicos, que permiten a la profesión excluir a los que pudieran buscar anunciar sus servicios a un coste más bajo. Estos ingresos, por tanto, están ya sujetos a control gubernamental y podrían modificarse sin cambiar drásticamente los poderes del gobierno. El sector privado de la economía, sin embargo, es un tema diferente. Bajo cualquier sistema empresarial privado, los hombres y mujeres de negocios que son rápidos a la hora de aprovechar las oportunidades, harán más dinero que la competencia o, si

son empleados de una gran compañía, es probable que suban más rápidamente de categoría. Los impuestos pueden ayudar a redistribuir parte de esta riqueza, pero existen límites a la eficacia de un sistema fiscal excesivamente progresivo: casi parece ley el que cuanto mayor sea la tasa impositiva, mayor será el fraude fiscal.

¿Tendremos, por tanto, que abolir la empresa privada si vamos a eliminar la riqueza inmerecida? Esta premisa suscita cuestiones que sería muy largo analizar aquí, pero se puede decir que la empresa privada tiene la costumbre de reafirmarse a sí misma bajo las condiciones más inhóspitas. Como pronto descubrieron los rusos y los europeos del Este, las sociedades comunistas continuaban con su mercado negro, y si uno quería que le arreglaran las cañerías con rapidez era aconsejable pagar un poco extra bajo cuerda. Tan sólo un cambio radical en la naturaleza humana –un descenso en los deseos egoístas y adquisitivos– podría vencer la tendencia de la gente a abrirse camino en cualquier sistema que suprima la empresa privada. Pero como dicho cambio en la naturaleza humana no parece que se vaya a producir, probablemente seguiremos pagando más a los que poseen capacidades heredadas en vez de a los que tienen unas mayores necesidades. Esperar que ocurra algo diferente es totalmente irrealista. Sin embargo, trabajar para que se produzca un reconocimiento más amplio del principio de remuneración según las necesidades y el esfuerzo y no según las capacidades heredadas es tanto realista como, bajo mi punto de vista, correcto.

Acción afirmativa

En el apartado anterior se sugiere que avanzar hacia una sociedad más igualitaria en la que las diferencias de ingresos se reduzcan

es éticamente deseable, pero difícil de llevar a cabo. Pero aunque conseguir la igualdad general sea muy difícil, podemos al menos intentar asegurar que donde haya diferencias importantes en los ingresos, la posición y el poder, las mujeres y las minorías raciales no se lleven la peor parte y sean un número desproporcionado al total que ocupan en la sociedad en su conjunto. Puede que las desigualdades entre miembros del mismo grupo étnico no sean más justificables que las que se producen entre grupos étnicos diferentes o entre hombres y mujeres, pero cuando estas desigualdades coinciden con una diferencia evidente entre la gente, como las diferencias entre los norteamericanos de origen africano y de origen europeo, o entre hombres y mujeres, contribuyen a producir una sociedad dividida con un sentido de superioridad por una parte y con un sentido de inferioridad por otra. Las diferencias raciales y sexuales pueden, por tanto, tener un efecto más divisorio que otras formas de desigualdad, del mismo modo que pueden contribuir a crear un sentimiento de desesperanza entre el grupo inferior, ya que su sexo o su raza no es producto de sus propias acciones y no hay nada que puedan hacer para cambiarlo.

¿Cómo se pueden alcanzar la igualdad racial y sexual en una sociedad desigualitaria? Hemos visto que la igualdad de oportunidades es prácticamente imposible de conseguir, y de poder conseguirse podría hacer que las diferencias innatas en la agresividad o el CI determinaran de forma injusta la pertenencia a los estratos superiores. Una forma de vencer estos obstáculos es ir más allá de la igualdad de oportunidades y dar un tratamiento preferente a los miembros de los grupos menos favorecidos. Esto es lo que se denomina acción afirmativa (a veces también llamada "discriminación inversa"). Quizá aporte la mejor esperanza que se

tenga de reducir las desigualdades que vienen de muchos años atrás; sin embargo, parece ir en contra del principio de igualdad en sí mismo y, por tanto, es polémica.

La acción afirmativa se lleva a cabo normalmente en la enseñanza y el empleo. La enseñanza es un área particularmente importante ya que tiene una influencia fundamental en la esperanza que se tiene de conseguir unos ingresos altos, disfrutar de un trabajo satisfactorio y alcanzar cierto poder y status en la sociedad. Además, en los Estados Unidos la enseñanza ha sido el centro de la polémica sobre la acción afirmativa debido a casos que el Tribunal Supremo ha fallado acerca de los procedimientos de admisión universitaria que favorecen a los grupos menos favorecidos. Estos casos han surgido debido a que a hombres con ascendencia europea se les impidió matricularse en la universidad a pesar de que sus expedientes académicos y sus resultados en las pruebas de acceso eran mejores que los de algunos estudiantes de origen africano que fueron admitidos. Las universidades no negaron estos hechos, pero los intentaron justificar explicando que sus planes de admisión pretendían ayudar a los estudiantes de los grupos menos favorecidos.

El caso principal, en lo que se refiere a la legislación estadounidense, es el del *Equipo de Gobierno de la Universidad de California contra Bakke*. Alan Bakke solicitó la admisión en la Facultad de Medicina de la Universidad de California en Davis. En un intento por aumentar el número de miembros de los grupos minoritarios que estudiaban en la Facultad de Medicina, la universidad reservó 16 de cada 100 plazas disponibles para estudiantes que pertenecieran a una minoría menos privilegiada. Debido a que estos estudiantes no habrían conseguido tantas plazas en una oposición libre, fueron admitidos menos estudiantes de origen europeo de los que hubieran entrado

de no haber existido tal reserva. Algunos de los estudiantes rechazados habrían conseguido entrar sin duda alguna, según los resultados que obtuvieron en las pruebas de acceso, si hubieran pertenecido a algún grupo minoritario. Bakke estaba entre estos estudiantes de origen europeo rechazados, y por este motivo demandó a la universidad. Tomemos este caso como caso tipo de la acción afirmativa y hagámonos la siguiente pregunta: ¿es defendible?

Empezaré por dejar a un lado un argumento que a veces se utiliza para justificar la discriminación en favor de los miembros de los grupos menos privilegiados. A veces se dice que si, por ejemplo, el 20 por ciento de la población es una minoría racial, y sin embargo sólo el 2 por ciento de los médicos pertenecen a esta minoría, ésta es prueba evidente de que en algún momento nuestra comunidad discrimina por motivos de raza. (Se han esgrimido argumentos parecidos para apoyar las denuncias por discriminación sexual). Nuestro análisis sobre el debate entre genética frente a entorno nos indica por qué este argumento es poco convincente. *Quizá* sea que los miembros de la minoría en cuestión estén, *por término medio*, menos dotados para los estudios que se deben realizar para ser médico. No digo que esto sea verdad, ni siquiera probable, pero a estas alturas no puede descartarse. Por tanto un número desproporcionadamente pequeño de médicos procedentes de una determinada minoría étnica no constituye en sí mismo prueba de discriminación contra los miembros de dicha minoría. (Del mismo modo que el número desproporcionadamente grande de atletas de origen africano que participan en el equipo olímpico estadounidense de atletismo no es prueba en sí mismo de la discriminación contra atletas americanos de origen europeo). Naturalmente que puede haber otros datos que sugieran que el pequeño número

de médicos procedentes del grupo minoritario en cuestión sea realmente consecuencia de la discriminación, pero habría que demostrarlo. A falta de pruebas positivas de discriminación, no es posible justificar la acción afirmativa sobre la base de que restablece el equilibrio de la discriminación existente en la comunidad.

Otra forma de defender la decisión de aceptar a un estudiante procedente de una minoría con preferencia a un estudiante del grupo mayoritario que consiguió una puntuación más alta en las pruebas de acceso sería argumentar que estas pruebas estándares no dan una indicación precisa de capacidad si un estudiante ha estado en seria desventaja. Esto está en la misma línea que el planteamiento hecho en el último apartado sobre la imposibilidad de alcanzar igualdad de oportunidades. Presumiblemente, la enseñanza y el trasfondo familiar influyen en los resultados de las pruebas. Un estudiante procedente de un medio de privación que consiga un 55 por ciento en las pruebas de acceso puede tener mejores perspectivas de graduarse en un tiempo mínimo que un estudiante más privilegiado que consiga un 70 por ciento. Ajustar las pruebas de acceso a esta premisa no significaría admitir a los estudiantes de las minorías menos privilegiadas antes que a los mejores cualificados, sino que reflejaría la decisión de que los estudiantes de minorías menos privilegiadas realmente estaban mejor cualificados que los otros, lo cual no es discriminación racial.

La Universidad de California no pudo esgrimir esta defensa, ya que la Facultad de Medicina de Davis sencillamente había reservado el 16 por ciento de las plazas para estudiantes de las minorías, y la cuota no variaba según la capacidad mostrada por dichos estudiantes. Puede que esto vaya en interés de la igualdad, pero indudablemente es discriminación racial.

En este capítulo hemos visto que la única base defendible para

la afirmación de que todos los seres humanos son iguales es el principio de igual consideración de intereses, y dicho principio prohíbe cualquier tipo de discriminación racial y sexual que otorgue menos valor a los intereses de aquellos a los que se discrimina. ¿Reclamaba entonces Bakke que al rechazar su solicitud, la Facultad de Medicina estaba dando menos valor a sus intereses que a los de los estudiantes americanos de origen africano?

Sólo hemos de plantearnos esta pregunta para darnos cuenta de que ingresar en la universidad no es normalmente el resultado de la consideración de los intereses de cada aspirante. Depende más bien de la equiparación entre los aspirantes y los niveles que exige la universidad siguiendo una política determinada. Tomemos el caso más simple: admitir a los estudiantes dependiendo rigurosamente de sus resultados en los tests de inteligencia. Supongamos que los rechazados por este procedimiento se quejaran de que sus intereses se han tenido menos en cuenta que los intereses de los aspirantes con un mayor grado de inteligencia. La universidad podría argumentar que su procedimiento no tomó en absoluto en consideración los intereses de ninguno de los aspirantes, de modo que no podría haber dado menos importancia a los de unos que a los de otros. Entonces, podríamos pedir explicaciones a la universidad de por qué utilizó los tests de inteligencia como criterio de admisión. En primer lugar, podrían decir que aprobar los exámenes necesarios para obtener el título requiere un alto nivel de inteligencia y que, por tanto, no tendría sentido admitir a estudiantes incapaces de aprobar, ya que no serán capaces de acabar sus estudios. Malgastarían el tiempo y los recursos de la universidad. En segundo lugar, la universidad podría argumentar que cuanto más inteligentes sean nuestros licenciados, más útiles serán para la comunidad. Cuanto más inteligentes sean nuestros

médicos, más capaces serán de prevenir y curar enfermedades. Por tanto, cuanto más inteligentes sean los estudiantes que selecciona una facultad de medicina, mejor valía obtendrá la comunidad por su aporte a la enseñanza médica.

Este particular procedimiento de admisión es, naturalmente, unilateral, ya que un buen médico debe tener otras cualidades añadidas a un gran nivel de inteligencia. Sin embargo, es solamente un ejemplo y esa objeción no es pertinente para el argumento sobre el cual hemos basado dicho ejemplo, y que consiste en que no hay objeción a que la inteligencia sirva como criterio de selección del mismo modo que la hay para que la raza lo sea; sin embargo, aquellos estudiantes admitidos con un alto nivel de inteligencia según una política basada en la inteligencia, no tienen más derecho intrínseco a ser admitidos que los admitidos mediante la discriminación inversa. Poseer una mayor inteligencia, como ya hemos analizado, no conlleva ningún derecho o justificación a disfrutar más de las cosas buenas que nos ofrece nuestra sociedad. Si una universidad admite a estudiantes con un alto nivel de inteligencia lo hace no en consideración de su mayor interés en ser admitidos, ni en reconocimiento a su derecho a ser admitidos, sino porque pretende favorecer objetivos que considera serán mejor servidos por este procedimiento de admisión. De manera que si esta misma universidad decidiera adoptar nuevos objetivos y utilizara la acción afirmativa para promoverlos, los aspirantes que hubieran sido admitidos por el antiguo procedimiento no podrían reclamar que el nuevo procedimiento viola su derecho a ser admitidos o los trata con menos respeto que a los demás. Para empezar, éstos no tenían ningún derecho especial para ser admitidos, sino eran los afortunados beneficiarios de la antigua política de la universidad. Ahora que dicha política ha cambiado, se benefician otros y no

ellos. Si esto puede parecer injusto es sólo porque nos habíamos acostumbrado al otro criterio.

Por consiguiente, no se puede censurar de forma justificada la acción afirmativa sobre la base de que viola los derechos de los aspirantes universitarios, o de que los trata por debajo de la igual consideración. No existe ningún derecho inherente a la admisión, y la igual consideración de los intereses de los aspirantes no se tiene en cuenta en las pruebas de acceso normales. Si la acción afirmativa está sujeta a objeciones debe ser debido a que los objetivos que persigue servir son malos, o porque realmente no los favorecerá.

El principio de igualdad podría servir de base para censurar los objetivos de un procedimiento de admisión racialmente discriminatorio. Cuando las universidades discriminan a las ya menos privilegiadas minorías, suponemos que dicha discriminación realmente es el resultado de una menor preocupación por los intereses de la minoría. ¿O por qué entonces las universidades del sur de los Estados Unidos excluían a los americanos de origen africano hasta que la segregación se consideró inconstitucional? Aquí, en contraste con la situación de la acción afirmativa, los rechazados podrían reclamar de forma justificada que sus intereses no se estaban equiparando a los de los americanos de origen europeo que eran admitidos. Se podían haber ofrecido otras explicaciones, pero seguramente eran engañosas.

Los que se oponen a la acción afirmativa no han puesto objeciones a los objetivos de igualdad social ni de mayor representación de las minorías en las profesiones. Les resultaría difícil hacerlo. La igual consideración de intereses constituye un adelanto hacia la igualdad debido al principio de utilidad marginal decreciente, ya que mitiga el sentimiento de inferioridad sin esperanza que puede existir cuando los miembros de una raza determinada o de uno

de los sexos se encuentren siempre en peor situación que los miembros de otra raza o del otro sexo, y porque una grave desigualdad entre las razas provoca una comunidad dividida con la consiguiente tensión racial.

Dentro del objetivo general de igualdad social, es deseable, por una serie de razones, una mayor representación de las minorías en profesiones como el derecho y la medicina. Es más probable que los miembros de los grupos minoritarios trabajen entre su propia gente a que lo hagan aquellos que provienen de grupos étnicos mayoritarios, lo cual puede ayudar a resolver el problema de la escasez de médicos y abogados que trabajen en barrios pobres, donde viven la mayor parte de los miembros de las minorías menos privilegiadas. Del mismo modo es fácil que tengan un mejor conocimiento de los problemas que afectan a la gente menos privilegiada de lo que podría tener una persona ajena a estas minorías. Tanto médicos como abogados pertenecientes a una minoría o al sexo femenino pueden servir como modelo a otros miembros de grupos minoritarios, y a la mujer, derribando las barreras mentales que de forma inconsciente existen contra la aspiración a tales puestos. Finalmente, la existencia de un grupo estudiantil diverso ayudará a los miembros del grupo étnico dominante a tener un mayor conocimiento de las actitudes de los americanos de origen africano y de las mujeres y, por tanto, como médicos o abogados, podrán servir mejor a la comunidad en su conjunto.

Los adversarios de la acción afirmativa se mueven en un terreno más firme cuando aseguran que ésta no favorecerá la igualdad. Como indicó el juez Lewis F. Powell, Jr. en el caso *Bakke*, "Es posible que los programas preferenciales solamente refuercen los estereotipos comunes que mantienen que algunos grupos son

incapaces de alcanzar el éxito sin una protección especial". Se podría decir que para alcanzar la igualdad real, los miembros de los grupos minoritarios y las mujeres deben ganarse los puestos por sus propios méritos. Mientras entren en las facultades de derecho con más facilidad que otros, los licenciados en derecho que provengan de grupos minoritarios menos privilegiados –incluyendo a los que hubieran entrado por oposición libre– serán considerados inferiores.

Hay también una objeción a largo plazo en contra de la acción afirmativa como medio hacia la igualdad. En el clima social actual podemos tener confianza en que la raza sólo será tomada en cuenta para beneficiar a las minorías menos privilegiadas, pero ¿continuará este clima? De una vuelta al antiguo racismo, ¿no facilitará nuestra aprobación a las cuotas raciales el volverlas en contra de los grupos minoritarios? ¿Podemos esperar en realidad que la introducción de las distinciones raciales favorezca el objetivo de la eliminación de dichas distinciones raciales?

Estas objeciones prácticas plantean difíciles cuestiones de hecho. Aunque fueron referidas en el caso *Bakke*, no han ocupado un lugar importante en las batallas legales americanas sobre la acción afirmativa. Los jueces se muestran reacios, como es debido, a fallar casos basándose en hechos sobre los cuales no tienen una especial pericia. Alan Bakke ganó su demanda principalmente sobre la base de que el Acta de Derechos Civiles estadounidense de 1964 contempla que ninguna persona, por motivos de raza, color o nacionalidad, quedará excluida de ninguna actividad que reciba aportación financiera federal. Una escasa mayoría de los jueces sostuvo que esto excluía toda discriminación, fuera benigna o no. Sin embargo, añadieron que no habría ninguna objeción a que una universidad incluyera la raza como uno más de entre

los distintos factores, como aptitud atlética o artística, experiencia laboral, compasión demostrada, capacidad probada para superar adversidades o carácter de líder. El tribunal, por tanto, permitía que las universidades seleccionaran a sus estudiantes de acuerdo con sus propios objetivos, siempre y cuando no utilizaran cuotas.

Quizá esa sea la ley en los Estados Unidos, pero en otros países –y en general cuando abordamos el tema desde una perspectiva ética y no legal– la distinción entre cuotas y otras formas de dar preferencia a los grupos menos privilegiados puede ser menos significativa. Lo importante es que la acción afirmativa, bien por cuotas o bien utilizando otros métodos, no se opone a cualquier principio de igualdad lógico ni viola ninguno de los derechos excluidos por él. Cuando se aplica de forma adecuada, es equivalente, al menos en sus aspiraciones, a la igual consideración de intereses. La única duda real estriba en ver si funciona, pero a falta de alternativas más prometedoras, merece la pena el intento.

Para concluir: igualdad y discapacidad

En este capítulo nos hemos ocupado de la interacción del principio moral de igualdad y las diferencias, pretendidas o reales, entre distintos grupos de personas. Quizá la forma más clara de ver la falta de pertinencia del CI, o capacidades específicas, al principio moral de igualdad, es considerar la situación de la gente con discapacidades, tanto físicas como intelectuales. Cuando consideramos cómo ha de tratarse a esta gente, no surgen polémicas sobre si son tan capaces como la gente sin discapacidades. Por definición, ellos carecen al menos de alguna capacidad que posee la gente normal, y estas discapacidades a veces implicarán que

habría que tratarlos de diferente forma que a los demás. Cuando buscamos bomberos, podemos justificar el excluir a alguien que esté confinado a una silla de ruedas, del mismo modo que si buscamos un corrector de pruebas, un ciego estaría descartado para el trabajo. Pero el hecho de que una discapacidad específica pueda hacer descartar a una persona para un puesto determinado no quiere decir que a los intereses de esa persona se les deba tener menos consideración que a los de las demás. Ni tampoco justifica una discriminación contra gente discapacitada en situaciones en las cuales la determinada discapacidad que una persona posea no sea pertinente al empleo o servicio ofrecido.

Durante siglos, la gente discapacitada ha estado sujeta a prejuicios, en algunos casos no menos graves que los que han padecido las minorías raciales. Los discapacitados intelectualmente eran encerrados, fuera de la vista del público, en condiciones espantosas. Algunos eran verdaderos esclavos, explotados como mano de obra barata en casas o fábricas. Bajo el denominado "programa de eutanasia", los nazis asesinaron a decenas de miles de discapacitados mentales que eran capaces de querer seguir viviendo y disfrutar la vida. Incluso hoy en día existen negocios en los que no emplearían a una persona en una silla de ruedas para un trabajo que podría desempeñar tan bien como los demás. En otros casos no se contrataría a una persona con aspecto anormal para trabajar de vendedor por miedo a que descendieran las ventas. (Argumentos similares se utilizaron para no emplear a miembros de las minorías raciales. La mejor forma de vencer estos prejuicios es acostumbrarnos a gente que es diferente de nosotros).

Ahora estamos empezando a pensar en las injusticias que se han cometido con los discapacitados y a considerarlos como un grupo menos privilegiado. El que hayamos tardado tanto en darnos

cuenta puede deberse a la confusión existente entre la igualdad de hecho y la igualdad moral, de las cuales ya hemos hablado en este capítulo. El hecho de que las personas discapacitadas sean diferentes, en algunos aspectos, no nos ha hecho ver como discriminatorio el tratarlas de diferente forma. Hemos pasado por alto el hecho de que, como en los ejemplos anteriores, la discapacidad de una persona discapacitada ha sido irrelevante al diferente –y desventajoso– tratamiento que se le da. Por tanto, existe la necesidad de asegurar que la legislación que prohíbe la discriminación por motivos de sexo, raza o etnia prohíba del mismo modo la discriminación por motivos de discapacidad, a menos que se demuestre que la discapacidad en cuestión sea pertinente para el trabajo o servicio ofrecido.

Pero eso no es todo. Muchos de los argumentos favorables a la acción afirmativa en el caso de los que se encuentran en situación de desventaja por motivos de raza o sexo, se pueden aplicar incluso de una manera más enérgica a la gente discapacitada. La mera igualdad de oportunidades no bastará en situaciones en las cuales una determinada discapacidad haga imposible pertenecer a la comunidad como un miembro más en condiciones de igualdad. Dar a los inválidos igual oportunidad de asistir a la universidad no sirve de nada si a la biblioteca sólo se puede acceder por medio de escaleras. Muchos niños discapacitados se podrían beneficiar de una escolarización normal, pero se les impide el acceso debido a que se necesitan recursos adicionales para enfrentarse a sus especiales necesidades. Y ya que tales necesidades son a menudo vitales para la vida de la gente discapacitada, el principio de igual consideración de intereses les dará mucho mayor peso que a las necesidades menos importantes de otros. Por esta razón, será generalmente justificable gastar más en nombre de la gente discapacitada que en los demás.

Decidir cuánto más es, naturalmente, una difícil cuestión. Cuando los recursos son escasos, debe haber algún límite. Al dar igual consideración de intereses a los que sufren alguna discapacidad, e imaginarnos a nosotros mismos en su lugar, podemos, en principio, dar con la respuesta adecuada; pero no será fácil determinar, en cada caso particular, cuál debería ser esa respuesta exactamente.

Algunos pensarán que existe una contradicción entre este reconocimiento de la gente discapacitada como grupo que ha estado sujeto a una discriminación injustificable, y el razonamiento que veremos más adelante mediante el cual se defiende el aborto y el infanticidio en el caso de que el feto o el bebé sufran una grave discapacidad, ya que este razonamiento posterior presupone que la vida es mejor sin ninguna discapacidad que con alguna. ¿Y no es esto en sí mismo una forma de prejuicio, mantenido por gente sin ninguna discapacidad, y paralelo al prejuicio de que es mejor pertenecer a la raza europea, o ser hombre, que ser de origen africano, o mujer?

El error que existe en esta argumentación no es difícil de detectar. Una cosa es argumentar que a la gente con algún tipo de discapacidad que quiere llevar una vida completa se le debería dar toda la ayuda posible para conseguirlo, y otra bien distinta, argumentar que si tenemos la posibilidad de elegir el que nuestro próximo hijo nazca con o sin alguna discapacidad, sea un mero prejuicio el que nos conduzca a elegir un hijo sin ninguna discapacidad. Si a los discapacitados que necesitan de una silla de ruedas para desenvolverse se les ofreciera de repente un medicamento milagroso que, sin ningún tipo de efectos secundarios, les permitiera utilizar las piernas con total normalidad, ¿cuántos de ellos se negarían a tomarlo argumentando que la vida con una discapacidad no es en absoluto inferior a la vida sin ninguna? Cuando la gente

discapacitada recurre a la asistencia médica para solucionar o eliminar su discapacidad, si es que es posible, ellos mismos están mostrando que el preferir una vida sin ninguna discapacidad no es un mero prejuicio. Alguna gente discapacitada podría decir que recurren a esto debido sólo a que la sociedad les pone demasiados obstáculos en su camino, y afirman que son las condiciones sociales, y no su situación física o intelectual, las que los discapacitan. Esta afirmación tergiversa la verdad más limitada, de que las condiciones sociales hacen que las vidas de los discapacitados sean más difíciles de lo que deberían ser, convirtiéndola en una gran mentira. Poder caminar, ver, oír, estar relativamente libre de dolor o comunicarse correctamente son, bajo cualquier condición social, auténticas ventajas. Decir esto no es negar que la gente que carece de estas capacidades pueda vencer sus impedimentos y disfrutar plenamente de sus vidas. Sin embargo, no estamos mostrando ningún prejuicio contra los discapacitados si preferimos, bien para nosotros mismos o para nuestros hijos, no enfrentarnos a barreras tan grandes que superarlas sea en sí mismo un triunfo.

3
¿Igualdad para los animales?

Racismo y especieísmo

En el capítulo 2, di a entender que el principio fundamental de la igualdad, sobre el que descansa la igualdad de todos los seres humanos, es el principio de igual consideración de intereses. Sólo un principio moral básico de este tipo nos permitirá defender una forma de igualdad que incluya a todos los seres humanos, con todas las diferencias existentes entre ellos. A continuación, postularé que mientras este principio proporciona efectivamente una base adecuada para la igualdad humana, ésta no puede limitarse a los humanos. En otras palabras, sugeriré que, habiendo aceptado el principio de igualdad como base moral sólida para las relaciones con otros miembros de nuestra propia especie, igualmente nos comprometemos a aceptarlo como base moral sólida para las relaciones con los que no pertenecen a nuestra propia especie: los animales no humanos.

A primera vista, esta sugerencia puede parecer extraña. Estamos acostumbrados a considerar la discriminación contra miembros de minorías raciales, o contra la mujer, como una de las cuestiones más importantes a nivel político y moral a las que se enfrenta el mundo hoy día. Éstos son temas muy serios, que merecen que cualquier persona preocupada les dedique tiempo y energía, pero ¿qué ocurre con los animales? ¿No se encuentra el bienestar de los animales dentro de una categoría diferente: una preocupación para

las personas locas por los perros y los gatos? ¿Cómo es posible que alguien desperdicie su tiempo en el tema de la igualdad para los animales cuando se les niega una verdadera igualdad a tantos seres humanos?

Esta actitud refleja un prejuicio popular en contra de tomar en serio el interés de los animales, prejuicio que no tiene mejores fundamentos que el prejuicio de los propietarios de esclavos blancos a la hora de tomar en serio el interés de sus esclavos africanos. Nos resulta fácil criticar los prejuicios de nuestros abuelos, de los que se liberaron nuestros padres. Es más difícil que nos distanciemos de nuestros propios puntos de vista, para así poder buscar, desapasionadamente, los prejuicios que se encuentran dentro de las creencias y valores que mantenemos. Lo que necesitamos ahora es la voluntad de proseguir los argumentos hasta donde nos lleven, sin la suposición previa de que este tema no merece nuestra atención.

El argumento para extender el principio de igualdad más allá de nuestra propia especie es muy simple, tan simple que no abarca mucho más que una comprensión clara de la naturaleza del principio de igual consideración de intereses. Ya hemos visto que este principio implica que nuestra preocupación por los demás no debería depender de cómo son, de las capacidades que poseen (aunque las características de los afectados por nuestras acciones hagan variar precisamente lo que hagamos a consecuencia de esta preocupación). Tomando lo anterior como base, podemos decir que el hecho de que algunas personas no sean miembros de nuestra raza no nos da derecho a explotarlas, del mismo modo, el hecho de que algunas personas sean menos inteligentes que otras no significa que podamos hacer caso omiso de sus intereses. Sin embargo, el principio también implica que el hecho de que algunos seres no

sean miembros de nuestra especie no nos da derecho a explotarlos, y del mismo modo el hecho de que otros animales sean menos inteligentes que nosotros no implica que se pueda hacer caso omiso de sus intereses.

Veíamos en el capítulo 2 que muchos filósofos han defendido la igualdad de consideración de intereses, de una forma u otra, como principio moral básico. Solamente unos pocos han reconocido que el principio presenta aplicaciones que van más allá de nuestra propia especie, siendo uno de esos pocos Jeremy Bentham, el padre del utilitarismo moderno. En un fragmento vaticinador, escrito en un período en el que se trataba todavía a los esclavos africanos de los dominios británicos de una forma muy parecida a como tratamos a los animales no humanos hoy en día, Bentham escribió:

> Es probable que llegue el día en el que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que nunca, sino por las manos de la tiranía, podrían haberles sido negados. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es una razón por la que un ser humano deba verse abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Llegará el día en el que se reconozca que el número de piernas, la vellosidad de la piel, o la terminación del *os sacrum*, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino: ¿Qué más ha de ser lo que trace la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizás la facultad del discurso? Sin embargo, un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional y más comunicativo que un niño de un día, o de una semana, o incluso de un mes. Pero incluso suponiendo que fuese de otra forma, ¿qué importaría? La cuestión no es: ¿pueden *razonar*? ni tampoco: ¿Pueden *hablar*? sino: ¿*Pueden sentir el sufrimiento*?

En este pasaje, Bentham señala la capacidad para sufrir como la característica vital que otorga a un ser el derecho a la igualdad de consideración. La capacidad para sufrir –o más concretamente, para el sufrimiento y/o para el goce o la felicidad– no es sólo otra característica más como la capacidad para el lenguaje, o para las matemáticas de nivel superior. Bentham no dice que los que tratan de señalar "la línea insuperable" que determina si los intereses de un ser deberían tenerse en cuenta, hayan elegido la característica errónea. La capacidad para sufrir y gozar de las cosas es un requisito previo para tener intereses de cualquier tipo, una condición que debe ser cumplida antes de que podamos hablar de intereses de forma significativa. No tendría sentido decir que el que un niño le dé una patada a una piedra va en contra de los intereses de ésta. Una piedra no tiene intereses porque no puede sufrir. Ninguna de las cosas que hagamos puede de ningún modo afectar su bienestar. Un ratón, sin embargo, sí tiene interés en que no sea atormentado ya que los ratones sufren si se les trata de esta manera.

Si un ser sufre, no puede existir ningún tipo de justificación moral para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta. Cualquiera que sea la naturaleza del ser, el principio de igualdad requiere que el sufrimiento sea considerado de igual manera que igual sufrimiento de cualquier otro ser –en tanto en cuanto se puedan establecer comparaciones de esta índole–. Si un ser no es capaz de sufrir, o de experimentar gozo o felicidad, no existe nada para tener en cuenta. Ésta es la razón por la que el límite de la sensibilidad (usando el término como forma conveniente, aunque no del todo exacta, para referirnos a la capacidad para sufrir o para experimentar placer o felicidad) es el único límite defendible de preocupación por los intereses de los demás. Señalar

este límite mediante alguna característica como la inteligencia o la racionalidad, sería restringirlo de forma arbitraria. ¿Por qué no elegir otra característica como por ejemplo el color de la piel?

Los racistas violan el principio de igualdad al dar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando se produce un conflicto entre sus intereses y los de los miembros de otra raza. Es típico de los racistas de origen europeo no aceptar que el dolor importe por igual cuando afecta por ejemplo a los africanos y a los europeos. Igualmente, aquellas personas a las que yo llamaría "especieístas" dan mayor valor a los intereses de los miembros de su propia especie cuando se da un conflicto entre sus intereses y los intereses de los miembros de otra especie. Los especieístas humanos no aceptan que el dolor sea tan malo cuando lo sufren los cerdos o los ratones por un lado, y los humanos por otro.

Éste es en realidad todo el argumento en favor de que el principio de igualdad abarque a los animales no humanos; sin embargo, en la práctica puede haber alguna duda sobre lo que implica esta igualdad. Concretamente, la última frase del párrafo anterior puede inspirar a algunas personas a replicar: "No puede ser que el dolor sentido por un ratón sea tan malo como el sentido por un humano. Los humanos son mucho más conscientes de lo que les está ocurriendo y esto hace que su sufrimiento sea mayor. No se puede equiparar el sufrimiento de, digamos, una persona que se está muriendo lentamente de cáncer con el de un ratón de laboratorio que esté sufriendo el mismo destino".

Acepto totalmente que en el caso descrito la víctima humana de cáncer normalmente sufrirá más que la víctima no humana de cáncer. Pero esto de ninguna manera debilita el que la igual consideración de intereses se haga extensiva a los no humanos. Más bien quiere decir que debemos ser muy cuidadosos a la hora

de comparar los intereses de especies diferentes. En determinadas situaciones, un miembro de una especie sufrirá más que el miembro de otra especie. En este caso, aún deberíamos aplicar el principio de igual consideración de intereses, pero el resultado de hacerlo será, por supuesto, el dar prioridad a aliviar el sufrimiento mayor. Un caso más sencillo puede contribuir a dejarlo más claro.

Si le doy una palmada fuerte en el lomo a un caballo, éste puede sobresaltarse, pero probablemente sentirá poco dolor. Su piel es lo bastante dura como para protegerlo de una simple palmada. Sin embargo, si le doy una palmada de las mismas características a un bebé, llorará y probablemente sentirá dolor, ya que la piel del bebé es más sensible. Por lo tanto, es peor darle una palmada a un bebé que a un caballo, si ambas se dan con la misma fuerza. Pero debe haber un tipo de golpe –no conozco exactamente cuál sería, quizás un fuerte golpe con un palo– que le duela al caballo tanto como al bebé le duele una simple palmada. A esto me refiero con "el mismo dolor" y, si consideramos que está mal que un niño pequeño sufra ese dolor sin una buena razón, debemos, a menos que seamos especieístas, considerar que igualmente está mal infligir el mismo dolor a un caballo sin una buena razón.

Existen otras diferencias entre los humanos y los animales que plantean otro tipo de dificultades. Los seres humanos adultos normales poseen una capacidad mental que, en determinadas circunstancias, les hace sufrir más que a los animales en las mismas circunstancias. Si, por ejemplo, decidiésemos llevar a cabo una serie de experimentos científicos letales o muy dolorosos con adultos humanos normales, secuestrados de parques públicos al azar con este propósito, los adultos que entrasen en los parques sentirían miedo de ser secuestrados. El terror resultante sería una forma de sufrimiento adicional al dolor causado por el experimento. Los

mismos experimentos llevados a cabo con animales no humanos provocarían menos sufrimiento dado que los animales no tendrían el temor anticipado a ser secuestrados y a que experimenten con ellos. Por supuesto, esto no significa que sería *correcto* llevar a cabo el experimento con animales, sino solamente que existe una razón, que no es especieísta, para preferir usar a los animales en lugar de a los humanos adultos normales, si es que hay que hacer el experimento a la fuerza. No obstante, debemos hacer notar que este mismo argumento nos da una razón para preferir utilizar a niños –quizás huérfanos– o humanos con graves discapacidades a nivel intelectual en los experimentos, en lugar de a adultos, ya que los niños y los humanos con graves discapacidades intelectuales no tendrían idea de lo que les iba a ocurrir. Teniendo en cuenta este argumento, los animales no humanos y los niños y humanos con graves discapacidades intelectuales se encuentran en la misma categoría; y si usamos este argumento para justificar los experimentos con animales no humanos, debemos preguntarnos si igualmente estamos dispuestos a permitir la experimentación con niños y con adultos con graves discapacidades intelectuales. Si hacemos una distinción entre los animales y estos humanos, ¿cómo podemos hacerlo, si no es basándonos en una preferencia, indefendible moralmente, hacia los miembros de nuestra propia especie?

Los poderes mentales superiores de los humanos adultos normales suponen una diferencia en muchos terrenos: la capacidad de anticipación, la memoria más detallada, mayor conocimiento de lo que ocurre, etcétera. Estas diferencias explican por qué es probable que un ser humano que se muere de cáncer sufra más que un ratón. La angustia mental es lo que hace que la posición humana sea más difícil de soportar. De todas maneras, no todas las diferencias implican mayor dolor por parte de los

seres humanos normales. Los animales, algunas veces, pueden sufrir más debido a su conocimiento más limitado. Si, por ejemplo, en una guerra cogemos prisioneros, podemos explicarles que aunque tengan que padecer el ser capturados, registrados y confinados, no sufrirán otro daño y serán puestos en libertad al finalizar las hostilidades. Sin embargo, si capturamos animales salvajes, no podremos explicarles que su vida no está amenazada. Un animal salvaje no puede distinguir la intención de capturarlo y encerrarlo de la intención de acabar con su vida; tanto una como la otra provocan el mismo terror.

Se podría plantear la objeción de que es imposible comparar el sufrimiento de especies diferentes, y que por esta razón cuando los intereses de los animales y de los humanos entran en conflicto, el principio de igualdad no sirve de guía. Es cierto que no se puede comparar con exactitud el sufrimiento entre miembros de distintas especies. Es más, tampoco es posible comparar con exactitud el sufrimiento entre seres humanos diferentes; pero la exactitud no es esencial. Como veremos seguidamente, aunque fuésemos a impedir que se inflija sufrimiento a los animales solamente en aquellos casos en los que los intereses de los humanos se vieran afectados en mucha menor medida que los de los animales, nos veríamos obligados a realizar cambios radicales en el trato que damos a los animales; estos cambios afectarían a nuestra dieta, a los métodos de cría, a los métodos de experimentación en muchos campos de la ciencia, a nuestro planteamiento con respecto a la fauna y a la caza, al uso de trampas y de prendas de piel, y a algunos lugares de diversión tales como circos, rodeos, parques zoológicos. Como resultado, se reduciría de forma considerable la cantidad total de sufrimiento provocado; de forma tan considerable que es difícil imaginarse otro cambio en la actitud moral que llevaría consigo

una reducción tan importante de la suma total de sufrimiento que se produce en el universo.

Hasta ahora he hablado largamente sobre el sufrimiento de los animales, pero no he mencionado matarlos, que ha sido omitido deliberadamente. La aplicación del principio de igualdad cuando hablamos de infligir sufrimiento resulta, al menos en teoría, bastante sencilla. El dolor y el sufrimiento son malos y deberían ser evitados o minimizados, independientemente de la raza, el sexo, o la especie del ser que sufra. La gravedad del dolor depende de su intensidad y de su duración; no obstante, un dolor de igual intensidad y duración es igual de perjudicial ya lo sufran los humanos o los animales. Cuando nos ponemos a considerar el valor de la vida, no se puede afirmar con tanta confianza que una vida es una vida, y de igual valor, ya se trate de una vida humana o de la vida de un animal. No caeríamos en el especieísmo si mantenemos que la vida de un ser consciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de planificar el futuro, de actos de comunicación complejos, etcétera, es más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades. (No digo que esta visión sea o no justificable, sino que simplemente no se puede rechazar por ser especieísta ya que el mantener que una vida es más valiosa que otra no se hace en razón de la especie). El valor de la vida es una cuestión ética de notoria dificultad y sólo después de discutir el valor de la vida en general se puede alcanzar una conclusión razonada sobre el valor comparado de la vida humana y animal; pero éste es tema de otro capítulo. Mientras tanto, el extender el principio de igual consideración de intereses más allá de nuestra propia especie hace que de él se deriven conclusiones importantes, independientemente de nuestras conclusiones sobre el valor de la vida.

El especieísmo en la práctica

Los animales como alimento

Para la mayor parte de las personas en las sociedades urbanas modernas, la hora de la comida es la principal forma de contacto con los animales no humanos. El uso de los animales como alimento es con toda probabilidad la forma más antigua y más generalizada de utilización de los animales. Igualmente, en cierto sentido constituye la forma más básica de utilización de los animales, la piedra angular sobre la que descansa la creencia de que los animales existen para nuestro placer y conveniencia.

Si los animales fueran dignos de consideración por derecho propio, nuestra utilización de los animales como alimento llegaría a ser cuestionable, sobre todo cuando la carne de los animales constituye un lujo más que una necesidad. Se puede justificar a los esquimales que viven en un medio en el que deben matar animales para conseguir comida o morirse de hambre, afirmando que su interés por sobrevivir prevalece sobre el de los animales que matan. La mayoría de nosotros no nos encontramos en posición de defender nuestra dieta de esta manera. Los ciudadanos de sociedades industrializadas pueden acceder a una dieta adecuada fácilmente sin recurrir a la carne de los animales. Las investigaciones médicas indican abrumadoramente que la carne de los animales no es necesaria para tener una buena salud o aumentar la longevidad. La producción animal en las sociedades industrializadas tampoco resulta un método eficaz de producir alimentos ya que la mayoría de los animales que consumimos son engordados con cereales y otros alimentos que se podrían comer directamente. Cuando los animales son alimentados con

grano, la carne para consumo humano sólo mantiene alrededor del 10 por ciento del valor nutricional del grano. Por lo tanto, exceptuando a los animales que se crían completamente en tierras de pasto no adecuadas para el cultivo, los animales no se comen ni para mejorar la salud, ni para aumentar la producción de alimento. La carne es un lujo y se consume porque a la gente le gusta su sabor.

Al considerar la ética de la utilización de la carne animal como alimento humano en las sociedades industrializadas, tenemos en cuenta una situación en la que hay que sopesar un interés humano relativamente secundario con respecto a la vida y el bienestar de los animales afectados. El principio de igual consideración de intereses no permite que los intereses principales sean sacrificados en aras de intereses secundarios.

El argumento contra la utilización de los animales como alimento alcanza su mayor fuerza cuando se hace que los animales tengan una vida miserable para conseguir que su carne esté disponible para los humanos al menor coste posible. Los métodos modernos de cría intensiva de animales constituyen la aplicación de la ciencia y la tecnología a la actitud de que los animales son objetos a nuestra disposición. Nuestra sociedad, para que tengamos carne en nuestra mesa a un precio asequible, tolera métodos de producción de carne que hace que se encierre a animales sensibles en condiciones de hacinamiento inadecuadas durante toda su vida. Se trata a los animales como máquinas que transforman el forraje en carne y toda innovación que implique un "índice de transformación" mayor tendrá todas las posibilidades de ser adoptada. Tal como ha indicado una autoridad en el tema, "La crueldad se reconoce solamente cuando cesa la rentabilidad". Para evitar el especieísmo hemos de acabar con estas prácticas. Nuestra

compra es el único tipo de apoyo que necesitan las granjas de cría intensiva. La decisión de dejar de darles ese apoyo puede ser difícil, pero es menos difícil de lo fuera para un blanco del sur de los Estados Unidos ir en contra de las tradiciones de su sociedad liberando a sus esclavos; si no cambiamos nuestros hábitos alimenticios, ¿cómo podemos censurar a los propietarios de esclavos que se negaban a cambiar su modo de vida?

Estos argumentos son aplicables a los animales que proceden de granjas de cría intensiva, lo que implica que no deberíamos comer pollo, cerdo, o ternera, a menos que sepamos que la carne que comemos no ha sido producida mediante estos métodos de cría. Lo mismo puede decirse de la carne de vacuno que procede de ganado mantenido en corrales abarrotados (tal y como ocurre con la mayoría de la carne de vacuno producida en los Estados Unidos). Los huevos proceden de aves criadas en pequeñas jaulas metálicas, tan pequeñas que no es posible que los animales estiren las alas, a menos que se trate de "huevos de corral" (o a menos que se viva en un país relativamente ilustrado como Suiza, que ha prohibido la cría de aves en jaulas).

Estos argumentos no nos conducen directamente a una dieta vegetariana, dado que algunos animales, por ejemplo las ovejas, y en algunos países las vacas, todavía pastan en libertad al aire libre. Esto podría cambiar pues el modelo americano de engordar el ganado en corrales hacinados se está extendiendo a otros países. Mientras tanto, la vida de un animal que pasta al aire libre es sin duda alguna mejor que la de los animales criados de forma intensiva. Aún así, es dudoso que utilizarlos como alimento sea compatible con la igualdad de consideración de intereses. Por supuesto, uno de los problemas es que utilizarlos como alimento implica matarlos, pero éste es un tema al que, como ya he indicado, volveremos cuando

se haya discutido el valor de la vida en el próximo capítulo. Además de quitarles la vida, hay otras cosas que los animales tienen que padecer para que podamos disponer de ellos en nuestra mesa a bajo precio. La castración, la separación de la madre y sus crías, la ruptura de los rebaños, la marca, el transporte y finalmente el momento de la muerte: todas estas acciones con toda probabilidad llevan consigo sufrimiento y no tienen en cuenta los intereses de los animales. Posiblemente se puedan criar animales a pequeña escala sin que sufran de esta manera, sin embargo, no parece ser rentable o práctico hacerlo al nivel requerido para alimentar a nuestra importante población urbana. De cualquier manera, la cuestión trascendental no es si la carne de los animales *podría* producirse sin sufrimiento, sino si la carne que pensamos comprar ha sido producida sin sufrimiento. A menos que confiemos que sea así, el principio de igual consideración de intereses implica que está mal sacrificar intereses importantes de un animal para satisfacer un interés menos importante nuestro, por consiguiente deberíamos boicotear el producto final de este proceso.

Para aquellos de nosotros que vivimos en ciudades en las que es difícil saber la manera en la que han vivido y muerto los animales que podamos ingerir, esta conclusión nos lleva muy cerca de un modo de vida vegetariano. Comentaré algunas objeciones en la última sección de este capítulo.

La experimentación con animales

Quizás la utilización de los animales en los experimentos sea el campo en el que el especieísmo se puede observar con más claridad. En este caso el tema aparece con toda su crudeza, ya que

los investigadores a menudo intentan justificar sus experimentos con animales afirmando que éstos conducen a hallazgos sobre los humanos; si esto es así, el investigador debe estar de acuerdo en que los animales humanos y no humanos son similares en aspectos cruciales. Por ejemplo, si obligar a una rata a elegir entre morirse de hambre o cruzar una barrera electrificada para conseguir alimento nos proporciona información sobre las reacciones de los humanos ante el estrés, entonces debemos dar por sentado que la rata siente estrés en este tipo de situación.

A veces se cree que todos los experimentos con animales son útiles para ciertos objetivos médicos vitales y se pueden justificar basándose en que alivian más sufrimiento del que provocan. Sin embargo, esta creencia tan cómoda es errónea. Las empresas de cosméticos prueban los nuevos champús y cosméticos que pretenden comercializar aplicando soluciones muy concentradas de producto en los ojos de los conejos, en una prueba que se conoce por el nombre de test de Draize. (La presión del movimiento de liberación animal ha conseguido que varias empresas de cosméticos abandonen esta práctica. Se ha encontrado un test alternativo, en el que no se utilizan animales. No obstante, muchas empresas, entre las que se incluyen algunas de las principales, todavía siguen aplicando el test de Draize). Los aditivos alimenticios, entre los que se incluyen colorantes y conservantes artificiales, se prueban mediante lo que se conoce como LD50, una prueba diseñada para encontrar la "dosis letal", o el nivel de consumo que haría que el 50 por ciento de una muestra de animales muriese. Durante este proceso casi todos los animales sufren graves enfermedades antes de que finalmente algunos mueran y otros consigan salir adelante. Estas pruebas no son necesarias para evitar el sufrimiento humano: aunque no hubiera alternativa al uso de los animales

para comprobar la seguridad de estos productos, ya contamos con champús y colorantes alimenticios de sobra. No tenemos la necesidad de desarrollar nuevos productos que pueden ser peligrosos.

En muchos países, las fuerzas armadas realizan experimentos atroces con animales, que rara vez salen a la luz. Para dar un solo ejemplo: en el Instituto de Radiobiología de las Fuerzas Armadas estadounidenses en Bethesda, estado de Maryland, se ha entrenado a monos rhesus para que corran dentro de una gran rueda. Si se detienen demasiado, la rueda gira más lentamente también, y los monos reciben una descarga eléctrica. Una vez que se ha entrenado a los monos para que corran durante largos períodos de tiempo, se les somete a dosis de radiación letales. Más tarde mientras sienten náuseas y vomitan, se les obliga a seguir corriendo hasta que no pueden más y caen. Se supone que esto proporciona información sobre la capacidad de los soldados para seguir luchando después de un ataque nuclear.

De igual manera, tampoco se pueden defender todos los experimentos universitarios basándose en que evitan más sufrimiento del que infligen. Tres investigadores de la Universidad de Princeton mantuvieron a 256 ratas jóvenes sin comida ni agua hasta que murieron: llegaron a la conclusión de que las ratas jóvenes bajo condiciones extremas de falta de agua y alimento son mucho más activas que las ratas adultas normales que disponen de agua y alimento. En una serie de experimentos muy conocidos que tuvieron lugar durante más de quince años, los monos eran criados en condiciones de aislamiento total y de privación materna. H. F. Harlow del Instituto de Investigación sobre Primates de Madison, estado de Wisconsin, descubrió que de esta manera los monos podían ser reducidos a un estado en el que, cuando

se les ponía junto a monos normales, se sentaban agazapados en un rincón mostrando una condición de miedo y depresión persistente. Harlow también produjo madres tan neuróticas que eran capaces de aplastar la cara de sus hijos contra el suelo y restregarla contra éste. Aunque el propio Harlow ya ha fallecido, algunos de sus antiguos estudiantes continúan realizando variaciones de sus experimentos en otras universidades de los Estados Unidos.

En estos casos, y en otros muchos similares, los beneficios para los humanos o no existen o son inciertos, mientras que las pérdidas para los miembros de otras especies son ciertas y reales. Por lo tanto, los experimentos indican un fracaso a la hora de dar igual consideración a los intereses de otros seres, independientemente de la especie.

En el pasado, el debate sobre la experimentación con animales se ha visto a menudo desviado porque ha sido planteado en términos absolutos: ¿estarían los detractores de la experimentación dispuestos a dejar que miles de personas muriesen de una terrible enfermedad que podría curarse experimentando con un animal? Se trata de una pregunta puramente hipotética ya que los experimentos no tienen resultados tan dramáticos, sin embargo en tanto en cuanto su naturaleza hipotética es clara, creo que la pregunta debería ser contestada afirmativamente, en otras palabras, si un animal, o incluso una docena, tuviera que sufrir experimentos para salvar a miles, opino que está bien y de acuerdo con la igual consideración de intereses que sea así. Tal debe ser, en todo caso, la respuesta de un utilitarista. Los que creen en los derechos absolutos pueden argumentar que sacrificar a un ser, ya sea animal o humano, para el beneficio de otro está siempre mal. En este caso el experimento nunca se debería llevar a cabo cualquiera que fuesen las consecuencias.

Ahora bien, a la cuestión hipotética sobre salvar a miles de personas mediante un solo experimento con un animal los detractores del especieísmo pueden responder con una cuestión hipotética propia: ¿Estarían dispuestos a llevar a cabo sus experimentos con humanos huérfanos con daño cerebral irreversible muy grave si ésa fuese la única manera de salvar a miles? (Utilizo el término "huérfano" para evitar la complicación añadida de los sentimientos de los padres). Si los que realizan los experimentos no están dispuestos a usar humanos huérfanos con daño cerebral irreversible muy grave, su disposición para utilizar animales no humanos parece ser discriminatoria sólo basándose en la especie, ya que los monos, perros, gatos e incluso los ratones y ratas son más inteligentes, más conscientes de lo que les sucede, más sensibles al dolor, etcétera, que muchos de los humanos con daños cerebrales graves que sobreviven a duras penas en hospitales y otras instituciones. No parece existir ninguna característica moralmente relevante que estos humanos tengan y de la que carezcan los animales. Los partidarios de la experimentación, por lo tanto, muestran su parcialidad en favor de su propia especie siempre que lleven a cabo experimentos con animales no humanos con propósitos que no encontrarían justificados a la hora de usar seres humanos de un nivel igual o inferior de sentimiento, conciencia, sensibilidad, etcétera. Si se eliminase este prejuicio, el número de experimentos realizados con animales se reduciría de forma significativa.

Otras formas de especieísmo

Me he centrado en la utilización de los animales como alimento y en la investigación, porque se trata de ejemplos de especieísmo

sistemático a gran escala. No son, por supuesto, los únicos campos en los que el principio de igual consideración de intereses, aplicado más allá de la especie humana, presenta consecuencias prácticas. Hay otros muchos campos que plantean cuestiones similares, incluidos el comercio de pieles, la caza y sus diferentes formas, los circos, rodeos y zoológicos, y el negocio de los animales domésticos. Dado que las cuestiones filosóficas planteadas por estos temas no son muy diferentes de las que plantea la utilización de los animales como alimento y en experimentos, dejaré que el lector sea el encargado de aplicar en estos casos los principios éticos apropiados.

Algunas objeciones

Presenté por primera vez los puntos de vista esbozados en este capítulo en 1973. En ese momento, el movimiento de liberación animal o en favor de los derechos de los animales no existía. Desde entonces, ha emergido un movimiento y algunos de los peores abusos con animales, como el test de Draize y el LD50, se encuentran ahora menos extendidos, aunque no han sido eliminados totalmente. El comercio de pieles ha sufrido ataques, y consecuencia de ello ha sido que las ventas de pieles han descendido dramáticamente en países como Gran Bretaña, Holanda, Australia y los Estados Unidos. Algunos países están empezando a marginar los métodos de cría intensiva que implicaban un mayor hacinamiento de los animales. Como ya se ha mencionado, Suiza ha prohibido el sistema de jaulas para la cría de gallinas ponedoras. Gran Bretaña ha prohibido la cría de terneros en pequeños establos individuales y de igual manera está haciendo desaparecer las

pocilgas individuales para cerdos. Suecia, al igual que en otros campos de reforma social, se encuentra también a la cabeza en este aspecto: en 1988 el parlamento sueco aprobó una ley que, a lo largo de diez años, conducirá a la eliminación de todos los sistemas de cría intensiva que confinen a los animales durante largos períodos e impidan que lleven a cabo su conducta natural.

A pesar de la creciente aceptación de muchos aspectos de la causa por la liberación animal, y del lento pero tangible progreso en nombre de los animales, han surgido una serie de objeciones, algunas claras y predecibles, otras más sutiles e inesperadas. En esta sección final del capítulo trataré de dar respuesta a las objeciones más importantes, empezando con las más claras.

¿Cómo sabemos que los animales pueden sentir dolor?

El dolor de otro ser, ya sea humano o no, no puede experimentarse directamente. Cuando veo que mi hija se cae y se araña la rodilla, sé que siente dolor por la forma en que se comporta. Llora, me dice que le duele la rodilla, se frota donde le duele, etcétera. Yo mismo me comporto de forma parecida –quizás más inhibido– cuando algo me duele y por lo tanto acepto que mi hija sienta algo parecido a lo que yo siento cuando me araño la rodilla.

El fundamento de mi creencia de que los animales pueden sentir dolor es similar al fundamento de mi creencia de que mi hija puede sentir dolor. Los animales que sienten dolor se comportan de manera muy parecida a los humanos, y su conducta es suficiente justificación para creer que sienten dolor. Es cierto que, exceptuando a los monos que han sido enseñados a comunicarse mediante lenguaje de signos, no pueden decir que sientan dolor,

pero tampoco podía hablar mi hija cuando era muy pequeña. Ella encontraba otras formas de mostrar su estado interior, demostrando, por lo tanto, que podemos estar seguros de que un ser siente dolor aunque no pueda usar el lenguaje.

Para respaldar nuestra deducción de la conducta animal, podemos señalar el hecho de que el sistema nervioso de todos los vertebrados, especialmente de pájaros y mamíferos, es en lo fundamental similar. Las partes del sistema nervioso humano relacionadas con el dolor son relativamente antiguas en términos evolutivos. A diferencia del córtex cerebral, que sólo se desarrolló completamente después de que nuestros antepasados se separaran de otros mamíferos, el sistema nervioso básico evolucionó en antepasados más distantes comunes a nosotros y al resto de los animales "superiores". Este paralelismo anatómico hace probable que la capacidad de sentir de los animales sea similar a la nuestra.

Es significativo que ninguno de los fundamentos que tenemos para creer que los animales sienten el dolor se pueda mantener en el caso de las plantas. No podemos observar ningún comportamiento que sugiera dolor –las pretensiones sensacionalistas en sentido contrario no se han podido mantener– y las plantas no poseen un sistema nervioso de organización central como el nuestro.

Si los animales se comen entre ellos, ¿por qué no debemos comerlos nosotros?

Ésta puede ser denominada la objeción de Benjamin Franklin, quien nos cuenta en su *Autobiografía* que durante un tiempo fue vegetariano, pero que su abstinencia de comer carne animal acabó cuando observó a algunos amigos preparar para freír un pescado

que acababan de coger. Cuando abrieron el pescado, encontraron un pez más pequeño en su estómago. "Bien", se dijo Benjamin Franklin, "si os coméis los unos a los otros, no veo por qué no os vamos a comer nosotros" y procedió a hacerlo.

Franklin al menos era sincero. Al contar esta historia, confiesa que se convenció de la validez de la objeción sólo después de que el pez se encontrara ya en la sartén y oliendo "admirablemente bien"; e indica que una de las ventajas de ser una "criatura razonable" es que uno puede encontrar una razón para cualquier cosa que deseemos. Las réplicas que se pueden hacer a esta objeción son tan evidentes que el que Franklin la aceptara dice más en favor de su amor por el pescado frito que de su poder de razonamiento. Para empezar, la mayoría de los animales que matan para comer no podrían sobrevivir si no lo hicieran, mientras que comer carne animal no es una necesidad para nosotros. Además, es sorprendente que los humanos, que normalmente creen que el comportamiento animal es "bestial", utilicen, cuando les conviene, un argumento que implica que debamos fijarnos en los animales como guía moral. El punto más decisivo, sin embargo, es que los animales no humanos no sean capaces de considerar las alternativas disponibles o de reflexionar sobre la ética de su dieta. De aquí que sea imposible mantener que los animales son responsables de lo que hacen, o juzgar que, ya que matan ellos, "se merecen" ser tratados de la misma manera. Por otra parte, los que lean estas líneas deben considerar hasta qué punto son justificables sus hábitos alimenticios. No se puede evadir la responsabilidad imitando a seres que son incapaces de tomar esta decisión.

A veces, se señala el hecho de que los animales se comen entre sí para hacer una objeción ligeramente distinta. Se dice que este hecho sugiere no que los animales merezcan ser comidos, sino que existe

una ley natural según la cual el más fuerte se come al más débil, un tipo de darwiniana "supervivencia de los más fuertes" según la cual al comer animales, meramente desempeñamos nuestro papel.

Esta interpretación de la objeción comete dos errores básicos: uno es un error de hecho y el otro de razonamiento. El error de hecho reside en la presunción de que nuestro consumo de animales es parte del proceso evolutivo natural. Esto puede ser cierto en unas cuantas culturas primitivas que todavía cazan para alimentarse, pero no tiene nada que ver con la producción masiva de animales domésticos en granjas de cría intensiva.

Supongamos que cazáramos para comer y que esto fuese parte de algún tipo de proceso evolutivo natural. Aún así, existiría un error de razonamiento al suponer que porque este proceso sea natural está bien. Sin duda alguna, es "natural" para una mujer tener un hijo cada año o dos desde la pubertad hasta la menopausia, pero esto no significa que esté mal interferir en este proceso. Necesitamos conocer las leyes naturales que nos afectan para evaluar las consecuencias de lo que hacemos; pero no tenemos por qué suponer que el modo natural de hacer algo no es susceptible de mejora.

Diferencias entre los humanos y los animales

La existencia de un gran abismo entre humanos y animales no fue cuestionada durante la mayor parte de la civilización occidental. La base de esta suposición se vio minada por el hallazgo de nuestro origen animal por parte de Darwin y la disminución asociada de la credibilidad de la historia de nuestra Creación Divina, hechos a imagen de Dios con alma inmortal. Para algunos, ha sido difícil

aceptar que las diferencias entre nosotros y los demás animales sean diferencias de grado más que de especie. Han buscado formas de trazar una línea entre humanos y animales. Hasta la fecha estos límites han sido efímeros. Por ejemplo, se solía decir que sólo los humanos utilizaban herramientas. Entonces se observó que el pájaro carpintero de las Galápagos usaba una espina de cactus para extraer insectos de las grietas de los árboles. Después se sugirió que, aunque otros animales usaran herramientas, los humanos eran los únicos animales que las fabricaban. Sin embargo, Jane Goodall descubrió que los chimpancés en las selvas de Tanzania masticaban hojas para hacer una esponja que absorbiera el agua, y cogían hojas de las ramas para hacer herramientas que capturaran insectos. El uso del lenguaje constituyó otra línea de diferenciación, pero hoy en día algunos chimpancés, gorilas y un orangután han aprendido el Ameslan, el lenguaje de signos de los sordos, y existen pruebas que sugieren que las ballenas y los delfines probablemente tengan un complejo lenguaje propio.

Aún si estos intentos de trazar la línea entre humanos y animales se viesen respaldados por la realidad de la situación, seguirían sin tener ningún peso moral. Como señalaba Bentham, el hecho de que un ser no utilice un lenguaje o no haga herramientas no es razón para ignorar su sufrimiento. Algunos filósofos han afirmado que existe una diferencia más profunda. Han afirmado que los animales no pueden pensar, ni razonar y por consiguiente no tienen una concepción de sí mismos, no tienen conciencia propia. Viven el instante presente y no se ven como entidades diferenciadas con un pasado y un futuro. Tampoco tienen autonomía, capacidad para elegir el modo de vivir su propia vida. Se ha sugerido que los seres autónomos, con conciencia propia, son en cierto modo mucho más valiosos, más importantes moralmente, que los seres que viven el

momento, sin la capacidad para verse como seres diferenciados con pasado y futuro. De acuerdo con esta visión, los intereses de los seres autónomos, con conciencia propia, normalmente deberían tener prioridad sobre los intereses de otros seres.

No voy a considerar en este momento si algunos animales no humanos son autónomos o tienen conciencia propia. La razón de esta omisión es que personalmente no creo que, en el contexto actual, esta cuestión tenga mucha importancia. Hasta aquí estamos teniendo en cuenta sólo la aplicación del principio de igual consideración de intereses. En el próximo capítulo, cuando analicemos cuestiones acerca del valor de la vida, veremos que existen razones para apoyar que tener conciencia propia es un tema crucial en el debate sobre si un ser tiene derecho a vivir; entonces investigaremos las pruebas a favor de la conciencia propia en los animales no humanos. Mientras tanto, el tema más importante es el siguiente: ¿le da derecho a algún tipo de prioridad de consideración a un ser el hecho de tener conciencia propia?

La afirmación de que los seres con conciencia propia tienen derecho a una consideración prioritaria es compatible con el principio de igual consideración de intereses si equivale solamente a la afirmación de que algo que les sucede a los seres con conciencia propia puede ser contrario a sus intereses mientras que un hecho similar no sería contrario a los intereses de seres sin conciencia propia. Esto puede ser porque la criatura con conciencia propia es más consciente de lo que sucede, puede situar el acontecimiento dentro del marco general de un período de tiempo más largo, tiene deseos diferentes, etcétera. Sin embargo, esto es algo que ya concedí al principio de este capítulo, y siempre que no se lleve hasta extremos absurdos –como insistir que si yo tengo conciencia propia y un ternero no, privarme de la carne de

ternera me produce más sufrimiento que privar a la ternera de su libertad para caminar, estirarse o comer hierba–, las críticas que hice acerca de los experimentos con animales y la cría intensiva no dicen lo contrario.

Sería distinto si se afirmase que, aunque un ser con conciencia propia no sufriese más que un ser meramente sensible, el sufrimiento del ser con conciencia propia es más importante porque se trata de un tipo de ser de más valor. Esto último introduce afirmaciones de valor no utilitaristas, afirmaciones que no provienen simplemente de tomar una postura universal de la forma descrita en la última sección del capítulo 1. Al admitir la naturaleza provisional de la argumentación en favor del utilitarismo desarrollada en esa sección, no puedo valerme de esa argumentación para descartar todos los valores no utilitaristas, pero, de cualquier manera, tenemos derecho a preguntar *por qué* se debería considerar a los seres con conciencia propia más valiosos y, en particular, por qué el supuesto mayor valor de un ser con conciencia propia debería tener como resultado dar preferencia a los intereses secundarios de un ser consciente de sí mismo sobre los intereses principales de un ser meramente sensible, incluso aunque la conciencia propia de aquél no se encuentre en juego. Este último punto es muy importante, ya que ahora no estamos tratando casos en los que la vida de los seres con conciencia propia se encuentre en peligro, sino casos en los que éstos seguirán viviendo, con sus facultades intactas, con independencia de lo que decidamos. En estos casos, si la existencia de la conciencia propia no afecta a la naturaleza de los intereses comparados, introducir la conciencia propia en el debate no es más válido que introducir la especie, la raza o el sexo en debates similares. Los intereses son los intereses y deberían recibir la misma consideración ya se trate de los intereses de animales

humanos o no humanos, o de animales con conciencia propia o sin conciencia propia.

Existe otra respuesta posible a la pretensión de que la conciencia propia, o la autonomía, o alguna característica similar, puede valer para distinguir a los animales humanos de los no humanos: recuérdese que existen humanos discapacitados intelectualmente que tienen menos derecho a que se les considere conscientes de sí mismos o autónomos que muchos animales no humanos. Si usamos esta característica para abrir un abismo entre los humanos y otros animales, situamos a estos seres humanos menos capaces al otro lado del abismo; y si el abismo se toma para establecer la diferencia de categoría moral, estos humanos tendrían la categoría moral de animales más que de humanos.

Esta réplica es contundente pues la mayoría de nosotros encuentra horrible la idea de utilizar a humanos discapacitados intelectualmente en experimentos dolorosos, o de engordarlos para cenas gastronómicas. Sin embargo, algunos filósofos han argumentado que estas consecuencias no serían realmente deducibles de la utilización de una característica como la conciencia propia o la autonomía para distinguir a los humanos de otros animales. A continuación veremos tres intentos de este tipo.

La primera sugerencia es que los humanos gravemente discapacitados intelectualmente que no poseen las capacidades que distinguen al ser humano normal de otros animales deberían ser tratados como si poseyeran estas capacidades, ya que pertenecen a una especie cuyos miembros normalmente las poseen. En otras palabras, la sugerencia quiere decir que los individuos sean tratados no de acuerdo con sus cualidades reales, sino de acuerdo con las cualidades normales propias de su especie.

Es interesante ver cómo esta sugerencia se hace para defender

que tratemos a los miembros de nuestra especie mejor que a los miembros de otra especie, cuando sería rechazada con firmeza si se usara para justificar que se trate a miembros de nuestra raza o sexo mejor que a los miembros de otra raza o sexo. En el capítulo anterior, al analizar el impacto de las posibles diferencias de cociente intelectual entre miembros de distintos grupos étnicos, hice la observación evidente de que cualquiera que sea la diferencia entre los resultados *medios* para los distintos grupos, algunos miembros del grupo con el resultado medio más bajo tendrán mejor rendimiento que algunos miembros de grupos con resultado medio más alto, y por lo tanto las personas deben ser tratadas como individuos y no según el resultado medio de su grupo étnico, independientemente de la explicación que le demos a esa media. Si aceptamos lo anterior, consecuentemente, no podemos aceptar la sugerencia de que al tratar con humanos gravemente discapacitados intelectualmente deberíamos garantizarles el status o los derechos normales para su especie. ¿Cuál es la importancia del hecho de que en esta ocasión la línea se trace alrededor de la especie y no alrededor de la raza o del sexo? No se puede insistir en que en un caso se trate a los seres como a individuos, y en otro como a miembros de un grupo. La pertenencia a una especie no es más importante en estas circunstancias que la pertenencia a una raza o un sexo.

Una segunda sugerencia nos dice que, aunque los humanos gravemente discapacitados intelectualmente pueden no poseer capacidades superiores a otros animales, ellos son, a pesar de todo, seres humanos y, como tales, mantenemos relaciones especiales con ellos que no tenemos con otros animales. Como señalaba un crítico del libro *Animal Liberation*: "La parcialidad a favor de nuestra propia especie, y dentro de ella a favor de grupos más pequeños es,

al igual que el universo, algo que es mejor aceptar . . . El peligro de intentar eliminar el afecto parcial es que puede acabar con la fuente de todo afecto".

Este argumento vincula muy estrechamente la moralidad con nuestro afecto. Por supuesto, algunas personas pueden tener una relación más estrecha con el ser humano con la mayor discapacidad posible que con cualquier animal no humano, y sería absurdo decirles que sus sentimientos no deberían ser de ese modo. Simplemente lo sienten y, como tal, no es ni bueno ni malo. La cuestión es si nuestras obligaciones morales con un ser deberían hacerse depender de nuestros sentimientos de esta manera. Es notorio que algunos seres humanos tienen una relación más estrecha con su gato que con sus vecinos. ¿Aceptarían los que vinculan la moralidad con el afecto que estas personas estén justificadas al salvar a su gato antes que a sus vecinos en caso de incendio? E incluso los que están dispuestos a responder de forma afirmativa a esta pregunta no desearían, confío, alinearse junto a los racistas que podrían argumentar que si una persona tiene relaciones más naturales, y un mayor afecto, con otros miembros de su propia raza, es correcto para ellos dar prioridad a los intereses de otros miembros de su propia raza. La ética no exige que eliminemos las relaciones personales y los afectos parciales, pero sí exige que, cuando actuemos, evaluemos las pretensiones morales de los que se ven afectados por nuestros actos con un cierto grado de independencia de nuestros sentimientos hacia ellos.

La tercera sugerencia hace referencia al argumento ampliamente utilizado de la "pendiente resbaladiza". La idea de este argumento es que una vez que damos un paso en una dirección determinada, nos encontraremos en una pendiente resbaladiza y nos deslizaremos más allá de donde deseamos llegar. En el

contexto actual, el argumento se usa para sugerir que necesitamos una línea clara para dividir a aquellos seres con los que podemos experimentar, o criar para alimentarnos, de los que no. La pertenencia a una especie constituye una clara y marcada línea divisoria, mientras que el nivel de conciencia propia, la autonomía, o la categoría de ser sensible, no lo constituye. Una vez que admitimos que un ser humano discapacitado intelectualmente no tiene una categoría moral superior a un animal, según este argumento, hemos comenzado nuestro descenso por la pendiente hasta el siguiente nivel, que es negar los derechos a los marginados sociales, hasta el final de la pendiente, que sería un gobierno totalitario que se deshiciera de todo grupo que le resultara incómodo, clasificándolo de infrahumano.

El argumento de la pendiente resbaladiza puede servir de valioso aviso en algunos contextos, pero no resiste demasiado peso. Si creemos que, como he argumentado en este capítulo, la categoría especial que hemos dado a los humanos nos permite ignorar los intereses de billones de criaturas sensibles, no debería disuadirnos de intentar corregir esta situación por la mera posibilidad de que los principios sobre los que basamos nuestro intento podrían ser utilizados equivocadamente por parte de gobernantes malvados en interés propio, lo cual no deja de ser hipotético. Puede que el cambio sugerido no suponga ninguna diferencia en el trato que damos a los humanos, o incluso que lo mejore.

Al final, ninguna línea ética trazada de forma arbitraria será segura. Es mejor hallar una línea que podamos defender abiertamente y con honestidad. Al tratar el tema de la eutanasia en el capítulo 7, veremos que una línea trazada en el sitio equivocado puede producir resultados desafortunados incluso para los que se encuentran en el lado superior, o humano, de la línea.

Igualmente, es importante recordar que el propósito de mi argumento es elevar la posición de los animales y no bajar la de los humanos. No deseo sugerir que habría que obligar a los humanos discapacitados intelectualmente a ingerir colorantes alimenticios hasta que la mitad muera, aunque es cierto que esto nos daría una indicación más exacta de si una sustancia es segura para los humanos que probándola en conejos o perros. Me gustaría que nuestra convicción de que tratar a los humanos discapacitados intelectualmente de esta forma está mal, se trasladase a los animales no humanos con niveles de conciencia propia similares y con similar capacidad de sufrimiento. Es pesimista en exceso contenernos para no intentar cambiar nuestras actitudes basándonos en que quizás empecemos a tratar a los humanos discapacitados intelectualmente con la misma falta de preocupación que tenemos en la actualidad con los animales, en lugar de considerar a los animales con esa preocupación superior que ahora tenemos por los humanos discapacitados intelectualmente.

Ética y reciprocidad

En la obra importante más antigua de la filosofía moral de la tradición occidental, *La república* de Platón, encontramos la siguiente visión de la ética:

> Dicen que es un bien el cometer la injusticia y un mal el padecerla, aunque hay mayor mal en recibir la injusticia que ventaja en cometerla, ya que luego que los hombres comenzaron a realizar y a sufrir injusticias, tanto como a gustar de ambos actos, los que no podían librarse de ellos resolvieron que sería mejor establecer acuerdos mutuos para no padecer ni cometer injusticias; y, entonces, se dedicaron a promulgar leyes y convenciones y dieron en llamar justo y legítimo al mandato de la ley; tal es la génesis y la esencia de la justicia, sin recibir castigo, y el mayor mal, que no es otra cosa que la impotencia para defenderse de la injusticia recibida.

Ésta no era la visión propia de Platón; la puso en boca de Glaucón para permitir que Sócrates, el héroe de su diálogo, la rebatiera. Es una visión que nunca ha tenido aceptación general, pero que sin embargo tampoco ha desaparecido. De ella se hacen eco teorías éticas de filósofos contemporáneos como John Rawls y David Gauthier, y ha sido utilizada, por estos y otros filósofos, para justificar la exclusión de los animales de la esfera de la ética, o al menos de su núcleo. Pues si el fundamento de la ética es que uno se abstenga de perjudicar a los demás en tanto ellos se abstengan de perjudicarle a uno, no hay razones en contra de perjudicar a aquéllos que son incapaces de apreciar mi abstención y, de acuerdo con esto, controlar su conducta con respecto a mí. Los animales, por lo general, se encuentran dentro de esta categoría. Cuando me encuentro haciendo surf lejos de la costa y un tiburón me ataca, mi preocupación por los animales no será de mucha ayuda; tengo las mismas posibilidades de ser comido que el próximo surfista, aunque puede que éste pase todas las tardes de domingo disparando al azar a los tiburones desde una embarcación. Como los animales no pueden responder, se encuentran, según esta visión, fuera de los límites del contrato ético.

Al valorar esta concepción de la ética deberíamos distinguir entre las *explicaciones* del origen de los juicios éticos, y las *justificaciones* de estos juicios. La explicación del origen de la ética en términos de un contrato tácito entre personas en beneficio mutuo es en cierto

modo plausible (aunque a la vista de las normas sociales cuasiéticas observadas en las sociedades de otros mamíferos, obviamente se trata de una fantasía histórica). Pero se podría aceptar esta justificación, como explicación histórica, sin, por lo tanto, comprometernos con alguna de las posturas sobre la bondad o la maldad del sistema ético resultante. Por egoístas que sean los orígenes de la ética, es posible que una vez que hayamos empezado a pensar éticamente, estas premisas mundanas queden atrás, pues tenemos la capacidad de razonar y la razón no está subordinada al interés propio. Cuando razonamos sobre la ética, usamos conceptos que, como se ha visto en el capítulo primero de este libro, nos llevan más allá de nuestros propios intereses personales, o incluso del interés de algún grupo particular. Según la visión de la ética como contrato, este proceso universalizador debería detenerse en los límites de nuestra comunidad; pero una vez que el proceso ha comenzado, es posible que consigamos ver que detenerse en ese punto no sería coherente con nuestras convicciones. Al igual que los primeros matemáticos, que quizás empezaron a contar para controlar el número de personas de su tribu, no tenían idea de que estaban dando los primeros pasos en el camino que conduciría al cálculo infinitesimal, del mismo modo el origen de la ética no nos da ninguna pista sobre dónde acabará.

Cuando abordamos la cuestión de la justificación, podemos ver que la explicación contractualista de la ética presenta muchos problemas. Estas explicaciones, con toda claridad, excluyen muchas más cosas aparte de los animales no humanos de la esfera ética. Los humanos gravemente discapacitados intelectualmente también deben ser excluidos ya que tampoco tienen capacidad para corresponder. Lo mismo puede aplicarse a los recién nacidos y los niños muy pequeños; sin embargo, los problemas de la visión contractual

no se limitan a estos casos especiales. La razón fundamental para aceptar el contrato ético es, según esta visión, el interés propio. Un grupo de personas no tiene ninguna razón para relacionarse éticamente con otro si no lo hace en su interés, a menos que se introduzca algún elemento universal adicional. Nuestros juicios éticos tendrán que ser revisados drásticamente si esto lo tomamos en serio. Por ejemplo, los traficantes de esclavos blancos que transportaban a los esclavos africanos hasta América no tenían ningún interés propio para tratar a los africanos mejor de lo que lo hacían. Los africanos no podían tomar ningún tipo de represalias. Con haber sido solamente contractualistas, los traficantes podrían haber refutado a los abolicionistas, explicándoles que la ética acaba en los límites de la comunidad y ya que los africanos no son parte de su comunidad no tienen ningún deber que cumplir para con ellos.

Tomar en serio el modelo contractual no afectaría solamente a prácticas del pasado. Aunque hoy en día hablamos del mundo como de una única comunidad, no hay duda de que el poder del pueblo de, por ejemplo, Chad, de responder a un bien o mal que le hagan, por ejemplo, ciudadanos de los Estados Unidos, es limitado. De aquí que no parezca que la visión contractual haga que las naciones ricas tengan algún tipo de obligación con las naciones pobres.

Lo más llamativo es el impacto del modelo en nuestra actitud con respecto a las generaciones futuras. "¿Por qué debería yo hacer algo por la posteridad? ¿Ha hecho la posteridad algo por mí alguna vez?" Ésta es la postura que deberíamos adoptar si los únicos que se encuentran dentro de los límites de la ética son los que tienen capacidad de reciprocidad. Los que vivan en el año 2100 no tienen forma de hacer que nuestras vidas sean mejores o peores. Por

lo tanto, si las obligaciones solamente existen en los casos de reciprocidad, no hay que preocuparse sobre problemas como la eliminación de residuos nucleares. Es cierto que algunos residuos nucleares seguirán siendo mortales dentro de doscientos cincuenta mil años; pero con guardarlos en contenedores que los mantengan alejados de nosotros durante 100 años, hemos cumplido con lo que nos pide la ética.

Estos ejemplos deberían ser suficientes para mostrar que la ética que tenemos actualmente, cualquiera que sea su origen, va más allá de un entendimiento tácito entre seres capaces de reciprocidad. La perspectiva de volver a ese modelo, confío, no es muy atractiva. Deberíamos rechazar esta visión de la ética ya que ninguna explicación del origen de la moralidad nos obliga a basar nuestra moralidad en la reciprocidad y no se ha ofrecido ningún argumento adicional en favor de esta conclusión.

En este punto de la discusión algunos teóricos contractualistas apelan a una visión más flexible de la idea de contrato, instando a que incluyamos dentro de la comunidad moral a todos los que tienen o tendrán la *capacidad* para tomar parte en un argumento recíproco, independientemente de si en realidad son capaces de reciprocidad, e independientemente de la misma manera, de cuándo llegarán a tener esta capacidad. Evidentemente, esta postura ya no está basada en la reciprocidad en absoluto, ya que (a menos que nos preocupe mucho que nuestra tumba esté bien cuidada o que nuestra memoria perdure siempre) las generaciones posteriores obviamente no pueden tener relaciones de reciprocidad con nosotros, aunque algún día tengan la capacidad de reciprocidad. Si los teóricos contractualistas abandonan la reciprocidad de esta forma, entonces, ¿qué queda de la explicación contractualista? ¿Por qué adoptarla? ¿Y por qué limitar la moralidad

a los que tienen la capacidad de llegar a acuerdos con nosotros, si en realidad no existe la posibilidad de que algún día lleguen a hacerlo? En lugar de agarrarnos a la envoltura de una postura contractualista que ha perdido su núcleo, sería mejor abandonarla totalmente y considerar, sobre la base de la universalizabilidad, cuáles son los seres que deberían ser incluidos dentro del ámbito de la moralidad.

4
¿Qué hay de malo én matar?

Un resumen muy simplificado de los tres primeros capítulos de este libro podría ser el siguiente: el primer capítulo establece un concepto de la ética del cual, en el segundo capítulo, se deriva el principio de igual consideración de intereses; este principio se utiliza después para ilustrar problemas sobre la igualdad de los seres humanos y, en el tercer capítulo, se aplica a los animales no humanos.

Hasta el momento, por tanto, el principio de igual consideración de intereses ha estado detrás de gran parte de nuestro análisis pero, como sugerimos en el capítulo anterior, cuando hay vidas en juego la aplicación de dicho principio es menos clara que cuando tratamos de intereses tales como evitar el dolor o experimentar placer. En este capítulo veremos algunos puntos de vista acerca del valor de la vida y del mal que supone quitarla, con objeto de preparar el terreno para los capítulos siguientes en los cuales trataremos de temas prácticos como matar animales, el aborto, la eutanasia y la ética sobre el medio ambiente.

La vida humana

A menudo se dice que la vida es sagrada, pero casi nunca se siente lo que se dice. No se quiere decir, como parece que implican las palabras, que la vida es en sí misma sagrada ya que, de ser así, matar

a un cerdo o arrancar una col sería tan abominable como asesinar a un ser humano. Cuando se dice que la vida es sagrada, lo que se tiene en mente es la vida humana. Pero, ¿por qué ha de tener la vida humana un valor especial?

Al analizar la doctrina de la santidad de la vida humana no tomaré el término "santidad" en un sentido específicamente religioso. Quizá esta doctrina tenga un origen religioso, como sugeriremos posteriormente, pero ahora forma parte de una ética seglar más amplia, y como tal es como hoy en día ejerce su influencia más notable. Tampoco enfocaré esta doctrina manteniendo que está siempre mal quitar la vida humana, ya que esto implicaría un pacifismo absoluto, y hay mucha gente que, siendo partidaria de la santidad de la vida humana, considera legítimo matar en defensa propia. Podemos tomar la doctrina de la santidad de la vida humana como simplemente una forma de decir que la vida humana tiene algún valor especial, el cual es bastante distinto del valor de las vidas de otros seres vivos.

La tesis de que la vida humana tiene un valor extraordinario está muy arraigada en nuestra sociedad y se encuentra consagrada por nuestras leyes. Para ver hasta qué punto puede llegar, recomiendo un libro muy interesante: *The Long Dying of Baby Andrew*, de Robert y Peggy Stinson. En diciembre de 1976 Peggy Stinson, profesora en un colegio de Pensilvania, estaba embarazada de 24 semanas cuando le sobrevino un parto prematuro. El bebé, a quien Peggy y Robert llamaron Andrew, tenía pocas posibilidades de sobrevivir. A pesar de que los padres no querían ningún "esfuerzo heroico", los médicos que se ocupaban de él utilizaron toda la última tecnología médica a su alcance para mantenerlo con vida durante seis meses. Andrew tenía ataques periódicos. Hacia el final de ese período estaba claro que si sobrevivía, quedaría dañado grave y

permanentemente. Andrew también estaba sufriendo considerablemente: hubo un momento en el que el médico les dijo a los Stinson que cada vez que Andrew respiraba le debía estar "doliendo terriblemente". Su tratamiento costó 104.000 dólares de 1977 (hoy fácilmente podría equivaler al triple ya que los cuidados intensivos para bebés extremadamente prematuros cuestan al menos 1.500 dólares diarios).

A Andrew Stinson se le mantuvo vivo, en contra de la voluntad de sus padres, con el consiguiente enorme coste económico, a pesar de su evidente sufrimiento y del hecho de que, después de un determinado momento estaba claro que nunca podría vivir una vida independiente, ni pensar ni hablar de la forma en que lo hacemos la mayoría de los seres humanos. Sea o no correcto tal tratamiento de un ser humano bebé –y volveremos a esta cuestión en el capítulo 7–, contrasta de forma notable con la forma tan natural en la que quitamos la vida a perros callejeros, monos experimentales y ganado. ¿Qué justifica la diferencia?

En todas las sociedades conocidas ha existido algún tipo de prohibición de quitar la vida. Ninguna sociedad podría sobrevivir si permitiera que sus miembros se mataran los unos a los otros sin restricción alguna. Pero precisamente a quién proteger es una cuestión en la cual las sociedades han diferido. En muchas sociedades tribales el único delito grave es matar a un miembro inocente de la misma tribu: a los miembros de otras tribus se les puede matar con impunidad. En otras naciones o estados más sofisticados la protección se ha extendido generalmente a todos dentro de los límites territoriales de la nación en cuestión, aunque ha habido casos –como en los estados esclavistas– en los que se excluía a una minoría. Hoy en día la mayoría está de acuerdo, en teoría si no en la práctica, en que, aparte de casos especiales

como la defensa propia, la guerra, posiblemente la pena capital y una o dos áreas dudosas más, es malo matar a seres humanos independientemente de su raza, religión, clase o nacionalidad. Se da por supuesta la insuficiencia moral de principios más restringidos, que limitan el respeto a la vida a una tribu, raza o nación. Pero la argumentación del capítulo anterior debe plantear dudas sobre si la frontera de nuestra especie marca un límite más defendible al círculo protegido.

Llegados a este punto, deberíamos pararnos a preguntarnos lo que queremos decir con términos como "vida humana" o "ser humano". Dichos términos aparecen de forma prominente en debates como el del aborto. A menudo la pregunta de si "el feto es un ser humano" se presenta como crucial en el debate sobre el aborto, pero a menos que pensemos detenidamente sobre estos términos, preguntas como ésta no tienen respuesta.

Es posible dar un significado preciso a "ser humano". Podemos utilizarlo como equivalente a "miembro de la especie *homo sapiens*". Determinar si un ser es miembro de una especie concreta es algo que se puede hacer científicamente, examinando la naturaleza de los cromosomas en las células de los organismos vivos. En este sentido, no existe duda de que desde los primeros momentos de su existencia, un embrión concebido de un óvulo y un espermatozoide humano es un ser humano; y lo mismo ocurre con el ser humano que se encuentre discapacitado psíquicamente de la manera más profunda e irreparable, incluso con un bebé que haya nacido sin cerebro.

Existe otro uso del término "humano", el propuesto por el teólogo protestante y prolífico escritor en temas éticos Joseph Fletcher. Fletcher ha confeccionado una lista de lo que él denomina "indicadores de la condición humana", entre los cuales se encuentran los siguientes: conocimiento y control de uno mismo, sentido

del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad. Éste es el sentido del término que tenemos en mente cuando alabamos a alguien diciendo que es "un verdadero ser humano" o que muestra "cualidades verdaderamente humanas". Al decir esto, naturalmente no nos estamos refiriendo a la pertenencia de una persona a la especie *homo sapiens*, cosa que como hecho biológico rara vez se pone en duda, sino que queremos decir que los seres humanos poseen de forma característica ciertas cualidades, y que esta persona en concreto las posee en un nivel alto.

Estos dos sentidos del término "ser humano" se superponen pero no coinciden. El embrión, que posteriormente será el feto, el niño profundamente discapacitado psíquicamente, e incluso el neonato, todos sin duda pertenecen a la especie *homo sapiens*, pero ninguno es consciente de sí mismo, tiene sentido del futuro o capacidad de relacionarse con los demás. Por tanto la elección entre los dos sentidos puede constituir una diferencia importante a la hora de responder a la pregunta de si "el feto es un ser humano".

Cuando elegimos qué palabras utilizamos en una situación como ésta deberíamos elegir términos que nos permitan expresar nuestro significado de forma clara y que no prejuzguen la respuesta a preguntas esenciales. No sería razonable estipular que utilizaremos "humano", por ejemplo, en el primero de los dos sentidos descritos, y que digamos por tanto que el feto es un ser humano y el aborto es inmoral. Tampoco sería lógico escoger el segundo sentido y argumentar sobre esta base que el aborto es aceptable. La moralidad del aborto es un tema esencial, cuya respuesta no puede depender de la utilización que les demos a las palabras. Para abordar todas las preguntas y dejar claro lo que quiero decir, por el momento dejaré a un lado el conflictivo término "humano" y lo sustituiré por dos

términos diferentes, correspondientes a los dos sentidos distintos de "humano". Para el primer sentido, el biológico, simplemente utilizaré la molesta pero precisa expresión "miembro de la especie *homo sapiens*", mientras que para el segundo utilizaré el término "persona".

Este uso del término "persona" se presta desafortunadamente a confusión, debido a que se utiliza a menudo con el mismo sentido que "ser humano". Sin embargo, los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas. La palabra persona tiene su origen en el término latino que designa a la máscara que llevaban los actores en el drama clásico. Al ponerse las máscaras los actores querían indicar que estaban representando un papel. Más adelante, el término "persona" llegó a significar alguien que interpreta un papel en la vida, un agente. Según el *Oxford Dictionary*, uno de los significados actuales del término es el de "ser consciente de sí mismo o racional". Este sentido tiene unos precedentes filosóficos impecables. John Locke define persona como "un ser pensante inteligente que tiene razón y reflexión y puede considerarse a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante, en diferentes tiempos y lugares".

Esta definición acerca el término "persona" a lo que Fletcher quería decir con "humano", excepto que selecciona dos características cruciales –racionalidad y conciencia de sí mismo– como núcleo del concepto. Muy posiblemente Fletcher admitiera que estas dos características son fundamentales y las demás, más o menos, provienen de ellas. En cualquier caso, yo propongo utilizar el término "persona" en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo, para englobar los elementos del sentido popular de "ser

humano" que no entran dentro de la expresión "miembro de la especie *homo sapiens*".

El valor de la vida de los miembros de la especie homo sapiens

Con la clarificación llevada a cabo en nuestro inciso terminológico y el argumento del capítulo anterior como punto de referencia, esta sección puede ser muy breve. La injusticia de infligir dolor a un ser no puede depender de la especie a la que pertenezca dicho ser: ni tampoco la injusticia de matarlo. Los hechos biológicos sobre los cuales se traza el límite de nuestra especie no tienen una pertinencia moral. Dar preferencia a la vida de un ser simplemente porque dicho ser pertenece a nuestra especie nos pondría en la misma posición que los racistas que dan preferencia a los que son miembros de su raza.

Para los que hayan leído los capítulos anteriores de este libro esta conclusión puede parecer obvia, ya que la hemos alcanzado de forma gradual, pero difiere notablemente de la actitud predominante en nuestra sociedad que, como ya hemos visto, trata como sagradas las vidas de todos los miembros de nuestra especie. ¿Cómo es posible que nuestra sociedad haya llegado a aceptar un punto de vista que soporta tan mal el examen crítico? Un breve paréntesis histórico puede ayudar a explicarlo.

Si volvemos a los orígenes de las civilizaciones occidentales, a las épocas griega o romana, nos damos cuenta de que pertenecer a la especie *homo sapiens* no bastaba para garantizar que la vida de uno estuviese protegida. No existía ningún respeto por las vidas de los esclavos u otros "bárbaros", e incluso entre los mismos

griegos o romanos, los niños no tenían derecho automático a la vida. Tanto griegos como romanos mataban a los niños débiles o deformados exponiéndolos a la intemperie en una colina. Platón y Aristóteles pensaban que el estado debía imponer que se matara a los niños deformes. Algo parecido se decía en los celebrados códigos legislativos que se cree fueron redactados por Licurgo y Solón. En este período se pensaba que era mejor acabar con una vida que hubiera empezado bajo malos auspicios que intentar prolongarla, con todos los problemas que podría conllevar.

Nuestras actuales actitudes datan de la llegada del cristianismo. Existía una motivación teológica específica en la insistencia cristiana sobre la importancia de la pertenencia a la especie: la creencia de que todo nacido de padres humanos es inmortal y está destinado a una dicha eterna o a un tormento perpetuo. Con esta creencia, matar al *homo sapiens* tomaba una relevancia terrible, ya que confiaba a un ser a su destino eterno. Una segunda doctrina cristiana que llegaba a la misma conclusión era la creencia de que, puesto que Dios nos ha creado y somos de su propiedad, matar a un ser humano es usurpar el derecho que Dios tiene de decidir cuándo viviremos y cuándo moriremos. Según Santo Tomás de Aquino, quitar una vida humana constituye un pecado contra Dios, del mismo modo que matar a un esclavo sería un pecado contra su dueño. Por otra parte, como aparece en la Biblia (Génesis 1.29 y 9.1–3), se creía que los animales no humanos habían sido puestos por Dios bajo el dominio del hombre. Por tanto los seres humanos podían matar a los animales no humanos cuando quisieran, siempre y cuando estos animales no pertenecieran a otro.

Durante los siglos de la dominación cristiana del pensamiento europeo, las actitudes éticas basadas en estas doctrinas se hicieron parte de la incuestionable ortodoxia moral de la civilización europea.

Hoy en día estas doctrinas ya no son generalmente aceptadas, pero las actitudes éticas a las que dieron origen encajan con la arraigada creencia occidental en la unicidad y los privilegios especiales de nuestra especie, y han sobrevivido. Sin embargo, ahora que volvemos a examinar nuestra posición especieísta de la naturaleza, también es hora de valorar de nuevo nuestra creencia en la santidad de las vidas de los miembros de nuestra especie.

El valor de la vida de una persona

Hemos disgregado la doctrina de la santidad de la vida humana en dos afirmaciones separadas: una es que existe un valor especial en la vida de los miembros de nuestra especie y la otra, que existe un valor especial en la vida de las personas. Hemos visto que la primera afirmación es indefendible, pero ¿y la otra? ¿Tiene un valor especial la vida de un ser racional y consciente de sí mismo, a diferencia de un ser que es meramente sensible?

Se puede argumentar la respuesta a esta pregunta de manera afirmativa de la siguiente forma. Un ser consciente de sí mismo tiene conciencia de sí mismo como entidad distinta de los demás, con su pasado y su futuro. (Hay que recordar que éste era el criterio de Locke para definir una persona.) Un ser consciente de sí mismo será en este sentido capaz de tener deseos sobre su propio futuro. Un profesor de Filosofía puede, por ejemplo, esperar escribir un libro que demuestre la naturaleza objetiva de la ética; un estudiante puede tener ganas de acabar sus estudios; un niño puede querer montar en avión. Quitar la vida de cualquiera de estas personas, sin su consentimiento, es frustrar sus deseos futuros. Matar a un caracol o a un bebé de un día no frustra deseo alguno, ya que ni los caracoles ni los bebés son capaces de tener tales deseos.

Se puede decir que cuando se mata a una persona, no nos quedamos con el mismo deseo frustrado que cuando vamos de excursión por un campo muy seco y, al detenernos para calmar la sed, descubrimos un agujero en la cantimplora. En este caso tenemos un deseo que no podemos cumplir, y sentimos frustración y pesar debido al continuo deseo insatisfecho de agua. Si nos matan, los deseos que sentimos para el futuro desaparecen tras nuestra muerte y no sufrimos por no poderlos llevar a cabo. Pero, ¿quiere esto decir que evitar la realización de estos deseos no tiene importancia?

El utilitarismo clásico, como lo expuso el padre fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham, y posteriormente lo pulieron filósofos como John Stuart Mill y Henry Sidgwick, juzga las acciones por su tendencia a maximizar el placer o la felicidad y minimizar el dolor o la infelicidad. A términos como "placer" o "felicidad" les falta precisión, pero es evidente que se refieren a algo que se experimenta o se siente: en otras palabras, a estados de consciencia. Según el utilitarismo clásico, por tanto, no existe ninguna pertinencia directa en el hecho de que los deseos sobre el futuro se queden sin realizar cuando la gente muere. Si uno muere de forma instantánea, que tenga o no deseos sobre el futuro no es pertinente con respecto a la cantidad de placer o dolor que experimente. Así, para el utilitarismo clásico, la condición de "persona" no tiene una conexión *directa* con lo que hay de malo en matar.

De forma indirecta, sin embargo, ser una persona puede ser importante para los utilitaristas clásicos. Su importancia surge de la siguiente forma. Si soy persona, tengo concepto de mí misma. Sé que tengo un futuro, y también sé que mi existencia futura podría interrumpirse bruscamente. Si creo que esto podría ocurrir en cualquier momento, mi presente existencia se llenará de ansiedad

y presumiblemente será menos agradable que si no creo que ocurra por el momento. Si me doy cuenta de que rara vez se mata a gente como yo, me preocuparé menos. De ahí que el utilitarista clásico pueda defender una prohibición de matar a las personas sobre la base *indirecta* de que esto aumentará la felicidad de la gente que de otra forma se preocuparía de que se les pudiera matar. Denomino a esto base *indirecta* porque no se refiere a ningún daño directo a la persona a quien se mata, sino más bien a una consecuencia de ello para otra gente. Hay, por supuesto, algo extraño en la objeción al asesinato que no se debe al daño infligido a la víctima, sino debido al efecto que el asesinato tiene en los demás. Hay que ser utilitarista clásico de fuertes convicciones para no alterarse por esa extrañeza. (Recordemos, sin embargo, que de momento sólo estamos considerando lo que hay de *especialmente* malo en matar a una persona. El utilitarismo clásico puede seguir contemplando el matar como malo porque elimina la felicidad que la víctima hubiera experimentado de haber vivido. Esta objeción al asesinato se aplica a todo ser con posibilidad de tener un futuro feliz, sin tener en cuenta si dicho ser es persona). Para nuestro presente análisis, sin embargo, la cuestión principal es que esta base indirecta ofrece un motivo para, en determinadas condiciones, tomar más en serio matar a una persona que a un ser no persona. Si un ser es incapaz de tener concepto de sí mismo como existente en el tiempo, no hace falta que tengamos en cuenta la posibilidad de que se preocupe de una brusca interrupción de su futura existencia. No se puede preocupar de esto ya que no tiene concepción alguna de su propio futuro.

Como he dicho anteriormente, la razón indirecta del utilitarismo clásico para tomar más en serio matar a una persona que a una no persona se sostiene "bajo ciertas condiciones". La más evidente de estas condiciones es que matar a una persona puede llegar al conocimiento de otras personas, las cuales a partir de este conocimiento desarrollan un sentimiento más pesimista de sus propias posibilidades de alcanzar una edad madura, o sencillamente llegan a tener miedo de ser asesinados. Por supuesto cabe la posibilidad de que se mate a una persona en el secreto más absoluto, de manera que nadie sepa que se ha cometido un asesinato. En este caso, entonces, no se podría aplicar la razón indirecta contra el asesinato.

Sin embargo, a este último punto se debe hacer una reserva. En las circunstancias descritas en el párrafo anterior, la razón indirecta del utilitarismo clásico en contra de matar no se aplicaría *en la medida en que juzguemos este caso individual*. No obstante, hay algo que decir contra la aplicación del utilitarismo sólo o principalmente a nivel de cada caso individual. Puede ser que a largo plazo alcancemos mejores resultados –mayor felicidad general– si animamos a la gente a no juzgar cada acción individual con el criterio de la utilidad, sino a pensar sobre la base de unos principios generales que cubrirán todas o casi todas las situaciones a las que pueda enfrentarse.

Se han aportado varias razones en apoyo a esta posición. R. M. Hare ha sugerido una distinción útil entre dos niveles de razonamiento moral: el intuitivo y el crítico. Considerar, en teoría, las circunstancias posibles en las cuales podríamos maximizar la utilidad matando en secreto a alguien que quiere seguir viviendo es razonar a un nivel crítico. Como filósofos, o simplemente como personas reflexivas y autocríticas, puede ser interesante y útil para nuestro entendimiento de la teoría ética pensar en los casos hipotéticos poco usuales. Sin embargo, el razonamiento moral ha de ser cada día más intuitivo. En la vida real normalmente no

podemos prever todas las complejidades de nuestras opciones. Simplemente no es práctico intentar calcular las consecuencias, de forma anticipada, de cada elección que hacemos. Incluso si nos limitáramos a las opciones más significativas, existiría el peligro de que en muchos casos nos encontrásemos calculando en circunstancias poco ideales, con prisas o nervios. Podríamos sentirnos enfadados, heridos o con espíritu competitivo. Nuestros pensamientos podrían estar influenciados por la avaricia, el deseo sexual o la venganza. Nuestros propios intereses, o los de las personas a las que amamos, podrían estar en juego. O quizá no seamos muy buenos a la hora de pensar en temas tan complicados como las posibles consecuencias de una opción significativa. Por todas estas razones Hare sugiere que, para nuestra vida ética diaria, es mejor adoptar principios éticos generales y no desviarnos de ellos. Entre estos principios deben estar incluidos aquellos que la experiencia ha demostrado, durante siglos, que son los que en general producen las mejores consecuencias: según la posición de Hare, entre ellos estarían muchos de los principios morales clásicos, como por ejemplo, decir la verdad, mantener las promesas, no herir a los demás, etcétera. Respetar la vida de los que quieren seguir viviendo estaría presumiblemente dentro de estos principios. Incluso aunque, a un nivel crítico, podamos imaginar circunstancias en las que las mejores consecuencias provinieran de actuar contra uno o más de estos principios, en general es mejor seguirlos que no hacerlo.

Bajo este punto de vista, los principios morales intuitivos elegidos de forma sensata podrían ser como las instrucciones de un buen entrenador de tenis a su jugador. Las instrucciones sirven para responder acertadamente a la mayoría de las situaciones con que se enfrentará el jugador, es decir, están dirigidas a jugar un

"tenis porcentual". En alguna ocasión, un jugador en particular puede intentar un golpe raro y ganar el punto consiguiendo la aclamación del público; pero lo normal será que, si el entrenador es bueno, apartarse de las instrucciones le lleve a perder el punto. Por tanto es preferible olvidarse de esos golpes raros. De forma similar, si nos guiamos por un abanico de principios intuitivos bien elegidos, haríamos mejor en no intentar calcular las consecuencias de cada opción moral significativa que tengamos que tomar, y en lugar de ello considerar qué principios se deben aplicar y actuar en consecuencia. Quizá muy rara vez nos encontremos en circunstancias en las que está totalmente claro que apartarse de los principios producirá un resultado mucho más satisfactorio del que obtendríamos aferrándonos a ellos, y entonces podríamos justificar dicho alejamiento. Pero para la mayoría de nosotros, la mayoría de las veces, no surgirán tales circunstancias y, por tanto, podemos excluirlas de nuestro pensamiento. En consecuencia, incluso aunque a un nivel crítico el utilitarismo clásico debe conceder la posibilidad de casos en los que sería preferible no respetar los deseos de una persona a seguir viviendo, porque dicha persona podría ser asesinada en completo secreto, y por tanto se podría evitar una desgracia no mitigada, este tipo de razonamiento no tiene cabida en el nivel intuitivo que guía nuestras acciones diarias. O así, al menos, lo argumenta el utilitarismo clásico.

Esto es, creo, la esencia de lo que el utilitarismo clásico diría sobre la distinción entre matar a una persona y matar a algún otro tipo de ser. Hay, sin embargo, otra versión del utilitarismo que da un mayor peso a la distinción. Esta otra versión del utilitarismo juzga las acciones, no por su tendencia a maximizar el placer o minimizar el dolor, sino por la medida en que están de acuerdo con las preferencias de cualquier ser afectado por la acción o sus

consecuencias. Esta versión del utilitarismo es conocida como "utilitarismo de preferencia". Es al utilitarismo de preferencia y no al clásico al que llegamos universalizando nuestros propios intereses de la forma descrita en el capítulo que abre este libro: es decir, si tomamos la posición plausible de considerar, equilibradamente y tras reflexionar sobre todos los hechos relevantes, que los intereses de una persona son los que ella prefiere.

Según el utilitarismo de preferencia, toda acción contraria a la preferencia de cualquier ser es mala, a no ser que existan preferencias contrarias que tengan más peso que ésta. Matar a una persona que quiere seguir viviendo es, por tanto, injusto, siendo las demás circunstancias iguales. El que las víctimas ya no estén después del acto para lamentar el hecho de que sus preferencias no hayan sido tenidas en cuenta no tiene ningún valor. El daño está hecho cuando la preferencia queda frustrada.

Para el utilitarismo de preferencia, quitar la vida de una persona será normalmente peor que quitar la vida de cualquier otro ser, ya que las personas están muy orientadas hacia el futuro en sus preferencias. Matar a una persona normalmente constituye, por tanto, violar no sólo una, sino una amplia gama de las preferencias más importantes que pueda tener un ser. Muy a menudo quedará sin sentido todo lo que la víctima haya intentado hacer en los últimos días, meses o incluso años. En contraste, los seres que no se pueden ver a sí mismos como entidades con futuro no pueden tener preferencias sobre su propia existencia futura. Esto no niega que tales seres pudieran luchar contra una situación en la cual sus vidas están en peligro, como un pez lucha por librarse del anzuelo que tiene en la boca; pero no indica sino la preferencia porque cese una situación que se percibe como dolorosa o aterradora. La lucha contra el peligro y el dolor no quiere decir que los peces sean

capaces de preferir su propia existencia futura a la no existencia. La conducta de un pez enganchado en un anzuelo sugiere un motivo para no matarlos con ese método, pero no sugiere en sí misma una razón del utilitarismo de preferencia en contra de matar peces con un método que les dé la muerte de forma instantánea, sin causar antes dolor o miedo. (Una vez más, recordemos que estamos considerando por qué es especialmente malo matar a una persona; no estoy diciendo que no haya nunca ninguna razón del utilitarismo de preferencia en contra de matar seres conscientes que no sean personas).

¿Tiene una persona derecho a la vida?

Aunque el utilitarismo de preferencia ofrece una razón directa para no matar a una persona, algunos pueden considerar dicha razón -incluso cuando esté asociada a razones indirectas importantes que cualquier forma de utilitarismo tenga en cuenta– no suficientemente rigurosa. Incluso para el utilitarismo de preferencia, el daño hecho a la persona asesinada es solamente un factor a tener en cuenta, y la preferencia de la víctima puede a veces tener menos peso que las preferencias de otros. Algunos dicen que la prohibición de matar a la gente es más absoluta de lo que implica este tipo de cálculo utilitarista. Sentimos que nuestras vidas son cosas a las cuales tenemos *derecho*, y no se puede comerciar con los derechos contra las preferencias o placeres de otros.

No estoy convencido de que la noción de un derecho moral sea útil o significativa, excepto cuando se utiliza como una forma taquigráfica de referirse a consideraciones morales más fundamentales. No obstante, ya que la idea de que tenemos "derecho a la

vida" está muy arraigada, vale la pena preguntarse si existe base para atribuir derechos a la vida a las personas, a diferencia de otros seres vivos.

Michael Tooley, filósofo norteamericano contemporáneo, ha argumentado que los únicos seres que tienen derecho a la vida son aquéllos que pueden percibirse a sí mismos como entidades distintas existentes en el tiempo, en otras palabras, personas, como hemos utilizado el término. Su argumentación está basada en la afirmación de que hay una conexión conceptual entre los deseos que un ser es capaz de tener y los derechos que se puede decir que dicho ser tiene. Como lo expresa Tooley:

> La intuición básica es que un derecho es algo que se puede violar y que, en general, violar el derecho de un individuo a algo es frustrar el deseo correspondiente. Supongamos, por ejemplo, que usted tiene un coche. Entonces yo estoy bajo la obligación *prima facie* de no quitárselo. Sin embargo, la obligación no es incondicional: depende en parte de la existencia de un correspondiente deseo en usted. Si a usted no le importa que yo le quite el coche, en general yo no estaré violando ningún derecho al hacerlo.

Tooley admite que es difícil formular las conexiones entre derechos y deseos de forma precisa, puesto que hay casos problemáticos como el de la gente que está dormida o temporalmente inconsciente. El no quiere decir que tales personas no tengan derechos debido a que por el momento no tienen deseos. No obstante, según Tooley, la posesión de un derecho debe estar relacionada de alguna forma con tener deseos, o al menos con la capacidad de tener deseos importantes.

El siguiente paso es aplicar este punto de vista sobre los

derechos al caso del derecho a la vida. Para simplificar el tema lo máximo posible –más de lo que el mismo Tooley lo hace y sin duda *demasiado*–, si el derecho a la vida es el derecho a continuar viviendo como una entidad distinta, entonces el deseo importante con relación a la posesión del derecho a la vida es el deseo de continuar existiendo como una entidad distinta. Pero sólo un ser que sea capaz de concebirse a sí mismo como una entidad distinta existente en el tiempo –es decir, sólo una persona– podría tener este deseo. Por tanto, solamente una persona podría tener derecho a la vida.

De esta forma es como Tooley formuló en primer lugar su posición, en un sorprendente artículo titulado "Abortion and Infanticide", publicado por primera vez en 1972. El problema de con qué precisión formular las conexiones entre derechos y deseos, sin embargo, condujo a Tooley a alterar su posición en un libro posterior con el mismo título, *Abortion and Infanticide*. Aquí él argumenta que un individuo no puede, en un momento determinado –digamos, ahora–, tener derecho a una existencia continuada, a no ser que el individuo en cuestión sea de un tipo tal que ahora seguir existiendo pueda estar dentro de sus intereses. Podríamos pensar que esto supone una diferencia considerable en el resultado de la posición de Tooley, porque aunque un recién nacido no parece concebirse a sí mismo como una entidad distinta existente en el tiempo, normalmente se piensa que puede estar dentro de los intereses de ese recién nacido ser salvado de la muerte, incluso si la muerte se produjera sin ningún tipo de dolor o sufrimiento. Ciertamente hacemos esto de forma retrospectiva: yo podría decir, si sé que casi muero en la infancia, que la persona que me salvó de ser arrollado por un tren es mi mayor benefactor, porque sin ella nunca habría tenido la vida tan maravillosa que

vivo ahora. Tooley argumenta, sin embargo, que la atribución retrospectiva de un interés por vivir a un niño pequeño es un error. Yo no soy el niño de quien me desarrollé. Aquel niño no podía tener la intención de convertirse en la clase de ser que soy ahora, o incluso en un ser intermedio, entre el ser que soy ahora y el niño. Ni siquiera me acuerdo de ser un niño pequeño; no hay lazos mentales entre nosotros. La existencia continuada no puede estar en los intereses de un ser que *nunca* ha tenido el concepto de un continuo yo, es decir, nunca ha podido concebirse a sí mismo como existente en el tiempo. Si el tren hubiera matado instantáneamente al niño, la muerte no habría sido contraria a sus intereses, porque el niño nunca habría tenido el concepto de existir en el tiempo. Es cierto que yo entonces no estaría vivo, pero puedo decir que estar vivo es parte de mis intereses sólo porque tengo el concepto de un continuo yo. Igual de cierto es decir que es parte de mis intereses el que mis padres se conocieran, porque si nunca se hubieran conocido no habrían podido crear el embrión del cual me desarrollé, y por tanto no estaría vivo. Esto no quiere decir que la creación de este embrión estuviera en los intereses de cualquier ser potencial que estuviera rondando esperando ser traído a la existencia. Tal ser no existía, y si yo no hubiera sido traído a la existencia, no hubiera habido nadie que se perdiera la vida que yo he disfrutado viviendo. De forma similar, cometemos un error si ahora construimos un interés en la vida futura del recién nacido, quien en los primeros días siguientes a su nacimiento no puede tener ningún concepto de la existencia continuada, y con el cual no tengo ningún lazo mental.

Así, en este libro Tooley llega, aunque de una forma indirecta, a una conclusión que es prácticamente equivalente a la conclusión a la que llegó en su artículo. Para tener derecho a la vida, uno

debe tener, o al menos haber tenido alguna vez, el concepto de tener alguna existencia continuada. Hay que resaltar que este razonamiento evita cualquier problema que trate de personas dormidas o inconscientes. Basta con que hayan tenido alguna vez el concepto de la existencia continuada para que podamos decir que la vida continuada pueda estar dentro de sus intereses. Esto tiene sentido: mi deseo de seguir viviendo –o de acabar el libro que estoy escribiendo, o de viajar alrededor del mundo el año próximo– no desaparece aunque no esté conscientemente pensando en estas cosas. A menudo deseamos cosas sin que esos deseos estén en primer plano en nuestra mente. El hecho de que tengamos el deseo es aparente si se nos recuerda, o de repente nos enfrentamos a una situación en la cual tenemos que elegir entre dos caminos, uno de los cuales hace que la realización de ese deseo sea menos probable. De forma parecida, cuando nos dormimos, nuestros deseos futuros no dejan de existir, seguirán ahí cuando despertemos. Como los deseos son todavía parte de nosotros, nuestro interés en la vida continuada sigue siendo también parte de nosotros aunque estemos dormidos o inconscientes.

Las personas y el respeto por la autonomía

Hasta este momento nuestro análisis sobre la injusticia de matar a las personas se ha centrado en su capacidad de concebir el futuro y tener deseos relacionados con él. Existe otra implicación en el hecho de ser persona que puede también tener relación con la injusticia de matar. Hay una corriente de pensamiento ético, asociado con Kant pero en la cual están incluidos muchos escritores modernos que no son kantianos, según la cual el respeto por la

autonomía constituye un principio moral básico. Por "autonomía" se entiende la capacidad de elegir, de hacer y actuar según las propias decisiones. Los seres racionales y conscientes de sí mismos tienen presumiblemente esta capacidad, mientras que los seres que no pueden considerar las alternativas que se les ofrecen no son capaces de elegir en el sentido requerido y, por tanto, no pueden ser autónomos. En particular, sólo un individuo capaz de diferenciar entre vivir y seguir viviendo puede autónomamente elegir vivir. De ahí que matar a una persona que no ha elegido morir no respeta la autonomía de dicha persona; y como la elección entre vivir o morir es la decisión más importante que se puede tomar, la elección sobre la que dependen todas las demás, matar a una persona que no ha elegido morir supone la violación más grave posible de la autonomía de esa persona.

No todo el mundo está de acuerdo en que el respeto por la autonomía sea un principio moral básico, ni tan siquiera un principio moral válido. El utilitarismo no respeta la autonomía en cuanto tal, aunque podría dar un mayor peso al deseo de una persona de seguir viviendo, bien en el sentido del utilitarismo de preferencia, o como prueba de que la vida de la persona era feliz en su conjunto. Pero si somos utilitaristas de preferencia, debemos conceder que el deseo de seguir viviendo puede verse contrapesado por otros deseos, y si somos utilitaristas clásicos debemos reconocer que la gente puede estar equivocada en sus expectativas de felicidad. De modo que un utilitarista, al objetar el matar a una persona, no puede poner el mismo énfasis en la autonomía como los que respetan la autonomía como un principio moral independiente. El utilitarismo clásico podría tener que aceptar que en algunos casos sería correcto matar a una persona que no elige morir, sobre la base de que de otra forma la persona estaría destinada a una

vida desgraciada. Esto es cierto, sin embargo, sólo desde el nivel crítico del razonamiento moral. Como hemos visto anteriormente, los utilitaristas pueden animar a la gente a adoptar, en su vida diaria, principios que en casi todos los casos conducirán a mejores consecuencias que cualquier acción alternativa. El principio de respeto por la autonomía sería el principal ejemplo de tal principio. En el tema sobre la eutanasia en el capítulo 7 analizaremos casos reales que plantean este problema.

Quizá sea útil en este momento exponer nuestras conclusiones sobre el valor de la vida de una persona. Hemos visto que hay cuatro posibles razones para mantener que la vida de una persona tiene cierto valor distintivo que la sitúa por encima de la vida de un ser que simplemente siente: la preocupación del utilitarismo clásico por los efectos que matar tiene sobre otras personas; la preocupación del utilitarismo de preferencia por los deseos y planes frustrados de la víctima para el futuro; el razonamiento que concluye que la capacidad para concebirse a uno mismo como existente en el tiempo es una condición necesaria del derecho a la vida y el respeto por la autonomía. Aunque en el nivel de razonamiento crítico un utilitarista clásico aceptaría solamente la primera razón, indirecta, y un utilitarista de preferencia sólo las dos primeras razones, en el nivel intuitivo, el utilitarismo de ambas clases probablemente abogaría también por el respeto por la autonomía. De este modo la distinción entre los niveles intuitivo y crítico conduce a un mayor grado de convergencia, a nivel de las decisiones que hay que tomar diariamente, entre los utilitaristas y los que sostienen otros puntos de vista morales del que encontraríamos si tuviéramos en cuenta sólo el nivel crítico de razonamiento. En cualquier caso, ninguna de las cuatro razones para dar una especial protección a la vida de las personas puede ser rechazada de forma inmediata. Por tanto,

tendremos a las cuatro en mente cuando tratemos temas prácticos en los que esté en juego matar.

Sin embargo, antes de meternos en cuestiones prácticas sobre matar, todavía tenemos que considerar afirmaciones sobre el valor de la vida que no están basadas ni en la pertenencia a nuestra especie ni en el hecho de ser una persona.

La vida consciente

Hay muchos seres que son sensibles y capaces de experimentar placeres y dolor, pero no son racionales y conscientes de sí mismos y, por tanto, no son personas. Me referiré a estos seres como seres conscientes. Muchos animales no humanos se encuentran con casi total seguridad dentro de esta categoría; al igual que deben estarlo los recién nacidos y algunos humanos psíquicamente discapacitados. Exactamente a cuáles de ellos les falta la conciencia de sí mismos es algo que veremos en los próximos capítulos. Si Tooley está en lo cierto, no se puede decir que los seres que no poseen conciencia de sí mismos tengan derecho a la vida, en el sentido completo de "derecho". Sin embargo, por otras razones, quizá sea malo matarlos. En la presente sección nos preguntaremos si tiene valor la vida de un ser que es consciente pero no consciente de sí mismo, y en caso afirmativo, cómo se puede comparar el valor de esa vida con el valor de la vida de una persona.

¿Debemos valorar la vida consciente?

La razón más evidente para valorar la vida de un ser capaz de experimentar placer o dolor es el placer que puede experimentar.

Si valoramos nuestros propios placeres –como los placeres de comer, del sexo, de correr a toda velocidad o de bañarse en un día caluroso– el aspecto universal de los juicios éticos nos exige que extendamos nuestra evaluación positiva de nuestra propia experiencia de estos placeres a las experiencias similares de todos los que puedan experimentarlas. Pero la muerte es el final de todas las experiencias placenteras y, por tanto, el hecho de que los seres experimenten placeres en el futuro es una razón para argumentar que sería malo matarlos. Naturalmente, un planteamiento similar sobre el dolor apunta en dirección contraria, y es solamente cuando creemos que el placer que los seres pueden experimentar sobrepasa el dolor que pueden padecer, que este planteamiento tiene sentido en contra del hecho de matar. Lo que esto viene a decir es que no debemos acabar con una vida placentera.

Esto parece muy simple: valoramos el placer, matar a los que llevan una vida placentera elimina el placer que de otra forma experimentarían y, por tanto, matarlos es malo. Pero exponer el planteamiento de esta forma oculta algo que, una vez que se advierte, deja la cuestión muy lejos de ser simple. Hay dos maneras de reducir la cantidad de placer en el mundo: una de ellas es eliminar los placeres de los que llevan una vida placentera y la otra es eliminar a los que llevan vidas placenteras. La primera deja atrás seres que experimentan menos placer del que de otra manera sentirían, y la segunda, no. Esto quiere decir que no podemos pasar automáticamente de una preferencia por una vida placentera, en vez de una vida no placentera, a una preferencia por una vida placentera en vez de no vivir en absoluto. Porque, se podría objetar, ser asesinado no nos hace vivir peor, sino que nos hace dejar de existir. Y una vez que hayamos dejado de existir, no echaremos de menos los placeres que hubiéramos experimentado.

Quizá esto parezca sofista: un ejemplo de la capacidad de los filósofos académicos para encontrar distinciones donde no hay diferencias significativas. Si eso es lo que usted piensa, consideremos el caso contrario: el caso no de reducir el placer, sino de aumentarlo. Hay dos formas en el mundo de aumentar la cantidad de placer: una de ellas es aumentar el placer de los que ahora existen, y la otra es aumentar el número de los que llevan una vida placentera. Si matar a los que llevan una vida placentera es malo debido a la pérdida de placer, parecería bueno aumentar el número de los que llevan una vida placentera. Y esto lo podríamos hacer teniendo más hijos, con tal que creamos hasta un punto razonable que van a llevar vidas placenteras, o criando gran cantidad de animales bajo unas condiciones que asegurarían que iban a llevar una vida placentera. Pero, ¿sería conveniente crear más placer mediante la creación de más seres que lo experimenten?

Parece haber dos enfoques posibles a estos confusos temas. El primero consiste simplemente en aceptar que es bueno aumentar la cantidad de placer en el mundo incrementando el número de vidas placenteras, y malo, reducir la cantidad de placer en el mundo reduciendo el número de vidas placenteras. Este enfoque tiene la ventaja de ser simple y bastante consecuente, pero nos exige que sostengamos que si pudiéramos aumentar el número de seres que llevan una vida placentera sin empeorar la de otros, sería bueno hacerlo. Para ver en qué medida nos preocupa esta conclusión, puede ser útil considerar un caso concreto. Imaginemos que una pareja está intentando decidir si quieren tener hijos, y supongamos que, en lo referente a su propia felicidad, las ventajas y las desventajas están equilibradas. Los hijos se interpondrán en sus carreras en una fase crucial de sus vidas profesionales y tendrán que dejar su diversión favorita, el esquí de fondo, al menos durante

unos años. Al mismo tiempo saben que, como la mayoría de los padres, disfrutarán de sus hijos y se sentirán felices de verlos crecer. Supongamos que si otros se ven afectados, los efectos positivos y negativos se contrarrestarán. Por último, supongamos que como la pareja puede ofrecer un buen inicio en la vida de sus hijos, y los niños crecerán como ciudadanos de un país desarrollado con un alto nivel de vida, es probable que lleven una vida placentera. ¿Deberá la pareja tener en cuenta el posible placer futuro de sus hijos como una razón significativa para tenerlos? Dudo que muchas parejas lo hagan, pero si aceptamos este primer enfoque, deberían hacerlo.

A este enfoque lo denominaré posición "total" ya que según este punto de vista nuestro objetivo es aumentar la cantidad total de placer (y reducir la cantidad total de dolor) y es indiferente si esto se hace incrementando el placer de los seres existentes o aumentando el número de seres que existen.

El segundo enfoque consiste en tener en cuenta sólo a los seres que ya existen, antes de la decisión que tomemos, o al menos que existirán independientemente de esa decisión. A este enfoque lo podemos denominar el de la "existencia previa" y niega el valor que puede tener aumentar placer incrementando el número de seres. Esta posición de la existencia previa está más en armonía con el juicio intuitivo que la mayoría de la gente (creo) tiene de que las parejas no están bajo la obligación moral de tener hijos cuando sea probable que los niños lleven una vida placentera y nadie salga afectado de una manera negativa. Pero, ¿cómo cuadramos el enfoque de la existencia previa con nuestras intuiciones sobre el caso inverso, cuando una pareja se está pensando tener un hijo que, quizá porque herede un defecto genético, llevaría una vida terriblemente desgraciada y moriría antes

de cumplir dos años? Pensaríamos que no estaría bien que la pareja tuviera deliberadamente ese hijo. Pero si el placer que un posible hijo experimentaría no es razón para traerlo al mundo, ¿por qué el dolor que un posible hijo experimentaría constituye un motivo *en contra* de traerlo al mundo? La posición de la existencia previa debe o bien mantener que no hay nada malo en traer al mundo un ser desgraciado, o bien explicar la asimetría existente entre casos de posibles hijos que puedan llevar una vida placentera y posibles hijos que puedan llevar una vida desgraciada. Negar que es malo traer a sabiendas al mundo a un hijo desgraciado es poco probable que guste a los que adoptaron la posición de la existencia previa, en primer lugar porque parecía estar más en armonía con sus juicios intuitivos que con la posición "total". Pero no es fácil encontrar una explicación convincente de dicha asimetría. Quizá la mejor –y no es muy buena– sea que no hay nada de malo directamente en concebir a un hijo que será desgraciado, pero una vez que ese hijo exista, como su vida es muy desdichada, deberíamos reducir la cantidad de dolor en el mundo mediante la eutanasia. Pero la eutanasia es un proceso más angustioso para los padres y otras personas implicadas que la no concepción. De ahí que tengamos una razón indirecta para no concebir a un hijo que vaya a tener una existencia desgraciada.

Por tanto, ¿es malo truncar una vida placentera? Podemos mantener que lo es tanto bajo el punto de vista total como el de la existencia previa, pero nuestra respuesta nos compromete a cosas diferentes en cada caso. Sólo podemos adoptar el enfoque de la existencia previa si aceptamos que no es malo traer al mundo a un ser desgraciado, o, en todo caso, si ofrecemos una explicación de por qué esto está mal, y sin embargo no sería malo dejar de traer al mundo a un ser cuya vida será agradable. De forma alternativa podemos adoptar el enfoque total, pero entonces debemos aceptar

que es también bueno crear más seres con vidas placenteras, lo que tiene extrañas implicaciones prácticas. Ya hemos visto algunas de estas implicaciones y otras se harán evidentes en el próximo capítulo.

Comparando el valor de vidas diferentes

Si podemos dar una respuesta afirmativa –aunque poco sólida– al interrogante de si la vida de un ser que es consciente pero no consciente de sí mismo tiene algún valor, ¿podemos también comparar el valor de vidas diferentes, a diferentes niveles de conciencia o conciencia de sí mismo? Naturalmente no vamos a intentar asignar valores numéricos a las vidas de los diferentes seres, ni tampoco elaborar una lista ordenada. Lo máximo a lo que podríamos aspirar es a tener una idea de los principios que, cuando se complementen con la información apropiada en detalle acerca de las vidas de seres diferentes, pudieran servir como base para dicha lista. Pero lo más importante es si podemos aceptar en modo alguno la idea de ordenar el valor de vidas diferentes.

Algunos dicen que es antropocéntrico, incluso especieísta, ordenar el valor de vidas diferentes de una manera jerárquica. Si lo hacemos, nos situaremos inevitablemente en la cima y colocaremos a los demás seres próximos a nosotros según el parecido existente entre ellos y nosotros mismos. En lugar de esto deberíamos reconocer que desde los puntos de vista de los seres diferentes, cada vida tiene igual valor. Aquellos que adoptan esta posición reconocen naturalmente que en la vida de una persona se puede incluir el estudio de la filosofía mientras que en la vida de un ratón no; pero advierten que los placeres de la vida de un ratón son todo

lo que dicho ratón tiene, y por tanto se presupone que significan tanto para el ratón como los placeres de la vida de una persona para dicha persona. No podemos decir que una sea menos valiosa que la otra.

¿Es especieísta afirmar que la vida de un adulto normal miembro de nuestra especie tiene más valor que la vida de un ratón adulto normal? Sólo sería posible defender dicha afirmación si pudiéramos encontrar alguna base neutral, algún punto de vista imparcial desde el cual pudiéramos hacer la comparación.

La dificultad para encontrar una base neutral es un problema práctico muy real, pero no estoy convencido de que presente un problema teórico irresoluble. Yo formularía la pregunta que necesitamos hacer de la siguiente manera. Imaginemos que poseo la peculiar propiedad de poder convertirme en un animal, de forma que, como Puck, en *El sueño de una noche de verano*, "A veces seré caballo, a veces perro de caza". Y supongamos que cuando soy caballo, realmente soy caballo, con todas y únicamente las experiencias psíquicas de un caballo, y cuando soy ser humano tengo todas y únicamente las experiencias psíquicas de un ser humano. Ahora bien, supongamos también que puedo entrar en un tercer estado en el cual puedo recordar exactamente lo que era ser un caballo y exactamente lo que era ser humano. ¿Cómo sería este tercer estado? En algunos aspectos –el grado de conciencia de mí mismo y racionalidad, por ejemplo– podría ser una existencia más bien humana que equina, pero no sería una existencia humana en todos los aspectos. En este tercer estado, por tanto, podría comparar la existencia equina con la existencia humana. Supongamos que se me ofreciera la oportunidad de otra vida, y la opción de vivir como caballo o como ser humano, siendo las vidas en cuestión en cada caso las mejores que un caballo o un ser humano puedan llevar en

este planeta. Entonces estaría decidiendo, en efecto, entre el valor de la vida de un caballo (para el caballo) y el valor de la vida de un ser humano (para el ser humano).

Indudablemente esta hipótesis nos exige suponer muchas cosas que nunca podrían llegar a ocurrir y otras que sobrepasan nuestra imaginación. La coherencia de una existencia en la cual uno no es ni caballo ni humano, pero recuerda lo que es ser ambos, podría ser cuestionable. No obstante, creo que se puede extraer algún sentido de la idea de elegir a partir de esta posición, y estoy convencido de que desde esta postura, se vería que algunas formas de vida son preferibles a otras.

Si es cierto que podemos extraer algún sentido de la opción entre la existencia como ratón y la existencia como ser humano, entonces –sea cual sea la opción que tomemos– podemos extraer algún sentido de la idea de que la vida de una clase de animal posee más valor que la vida de otro; y si esto es así, la afirmación de que la vida de todos los seres tiene el mismo valor se sostiene sobre una base muy débil. No podemos defender esta afirmación diciendo que para todo ser su vida es fundamental, ya que hemos aceptado una comparación que adopta una postura más objetiva –o al menos intersubjetiva– y que va más allá del valor de la vida de un ser considerado solamente desde el punto de vista de dicho ser.

Por consiguiente, no sería necesariamente especieísta ordenar con algún criterio jerárquico el valor de vidas diferentes. De qué forma habría que hacerlo es otro tema, y no tengo nada mejor que ofrecer que la reconstrucción imaginativa de lo que sería ser una clase diferente de ser. Quizá algunas comparaciones sean demasiado difíciles. Puede que tengamos que decir que no tenemos la más remota idea de si sería mejor ser pez o serpiente; pero entonces, no nos vemos a menudo obligados a elegir entre matar a un pez o a una

serpiente. Otras comparaciones a lo mejor no son tan difíciles. En general, parece que cuanto más desarrollada sea la vida consciente de un ser, mayor el grado de conciencia de sí mismo y racionalidad y más amplia la variedad de posibles experiencias, más preferiría uno ese tipo de vida, si se tuviera que elegir entre ella y la de un ser con un menor nivel de conciencia. ¿Pueden los utilitaristas defender tal preferencia? En un famoso pasaje de un libro, John Stuart Mill intentó hacerlo:

> Pocas criaturas humanas consentirían en ser convertidas en cualquier tipo de animal inferior, a cambio del pleno disfrute de los placeres de dicho animal; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un tonto, ninguna persona instruida sería un ignorante, ni ninguna persona con sentimientos y conciencia sería egoísta y despreciable, incluso aunque se le convenciera de que tanto el tonto como el burro o el pícaro están más satisfechos con lo que tienen que esa persona con lo que le ha tocado . . . Es mejor ser un ser humano descontento que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates descontento que un tonto satisfecho. Y si el tonto o el cerdo son de otra opinión, es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión, mientras que la otra parte de la comparación conoce ambos lados.

Como han indicado muchos críticos, este argumento es débil. ¿Sabe Sócrates realmente lo que significa ser un tonto? ¿Puede en verdad experimentar el gozo de los placeres vanos en las cosas sencillas, despreocupado por el deseo de entender y mejorar el mundo? Es bastante dudoso. Pero a menudo se pasa por alto otro aspecto significativo de este pasaje. El argumento por el cual Mill prefiere la vida de un ser humano a la de un animal (con el que estarían de acuerdo la mayoría de los lectores modernos) es exactamente

paralelo a aquel mediante el cual prefiere la vida de un ser humano inteligente a la de un tonto. Dado el contexto y la forma en la cual el término "tonto" se utilizaba normalmente en sus días, parece probable que con él quisiera designar al mismo tipo de persona que hoy en día denominamos como psíquicamente discapacitada. Con esta posterior conclusión algunos lectores modernos no estarían de acuerdo; pero, como sugiere el argumento de Mill, no es fácil adoptar la preferencia por la vida de un humano antes que por la de un no humano, sin al mismo tiempo aceptar la preferencia por la vida de un ser humano normal antes que la de otro ser humano con un nivel intelectual parecido al del no humano en la primera comparación.

Es difícil reconciliar el argumento de Mill con el utilitarismo clásico, ya que no parece cierto que el ser más inteligente necesariamente tenga una mayor capacidad para ser feliz; e incluso si aceptáramos que esta capacidad es mayor, habría que tener en cuenta el hecho de que, como Mill reconoce, esta capacidad se satisface con menos frecuencia (el tonto está satisfecho, pero Sócrates no). ¿Tendría un utilitarista de preferencia mejores perspectivas de defender los juicios que hace Mill? Eso dependería de cómo comparemos las diferentes preferencias, con diferentes grados de conciencia y conciencia de sí mismo. No parece imposible que encontremos formas de jerarquizar estas diferentes preferencias, pero por el momento la cuestión queda abierta.

Este capítulo se ha centrado en el tema de matar a seres conscientes. En el capítulo 10, que trata sobre la ética medioambiental, veremos si hay algo de malo en quitar la vida a los seres no conscientes, como por ejemplo, los árboles o las plantas.

5
Quitar la vida: los animales

En el capítulo 4 se examinaron algunos principios generales sobre el valor de la vida. En éste y en los dos próximos capítulos sacaremos, a partir de esa discusión, algunas conclusiones sobre tres casos en los que matar ha sido objeto de un acalorado debate: el aborto, la eutanasia y matar animales. De las tres, la cuestión de quitar la vida a los animales es la que menor polémica ha levantado; de cualquier manera, por razones que quedarán claras con posterioridad, resulta imposible defender una postura sobre el aborto o la eutanasia sin formular una opinión sobre la muerte de animales no humanos. Por todo esto, veremos esta cuestión en primer lugar.

¿Puede ser persona un animal no humano?

Hemos visto que existen razones para mantener que matar a una persona es peor que matar a un ser que no sea persona. Lo anterior es cierto, aceptemos o no el utilitarismo de preferencia, el argumento de Tooley sobre el derecho a la vida, o el principio del respeto a la autonomía. Incluso un utilitarista clásico diría que pueden existir razones indirectas que hacen que matar a una persona sea peor. Por lo tanto, al discutir lo injusto que es matar a un animal no humano es importante plantearse si alguno de ellos es persona.

Suena raro llamar persona a un animal. Esta rareza quizás no sea más que un síntoma de nuestra costumbre de mantener a nuestra especie profundamente distanciada de las demás. De cualquier forma, se puede evitar la extrañeza lingüística reformulando la cuestión de acuerdo con nuestra definición de "persona". Lo que realmente nos preguntamos es si los animales no humanos son seres racionales con conciencia propia, conscientes de ser entidades diferenciadas con pasado y futuro.

¿Son los animales conscientes de sí mismos? En la actualidad existen pruebas sólidas de que algunos lo son. Es posible que la prueba más dramática proceda de los monos que pueden comunicarse con nosotros utilizando un lenguaje humano. El antiguo sueño de enseñar nuestro lenguaje a otra especie se convirtió en realidad cuando dos científicos americanos, Allen y Beatrice Gardner, intuyeron que el fracaso de anteriores intentos para enseñar a hablar a los chimpancés se debía a que éstos carecían, no de la inteligencia necesaria para usar el lenguaje, sino de las facultades vocales necesarias para reproducir los sonidos del lenguaje humano. Por lo tanto, los Gardner decidieron tratar a una chimpancé joven como si se tratara de un bebé humano sin cuerdas vocales. Se comunicaban con ella, y entre ellos en su presencia, utilizando el Lenguaje de Signos Americano, lenguaje ampliamente utilizado por personas sordas.

Esta técnica tuvo un éxito sorprendente. La chimpancé, a la que llamaron "Washoe", aprendió a comprender unos 350 signos diferentes, a utilizar unos 150 correctamente y a juntar signos para formar frases simples. Con respecto al tema de la conciencia de sí misma, Washoe, cuando se le muestra su propia imagen en un espejo y le preguntan "¿Quién es ésa?", no duda en responder: "Yo, Washoe". Con posterioridad, Washoe se mudó a Ellensburg,

Washington, donde vivió con otros chimpancés bajo los cuidados de Roger y Deborah Fouts. Allí adoptó a un bebé chimpancé y pronto comenzó no sólo a hacerle signos, sino a enseñarle intencionadamente, por ejemplo, haciendo con las manos el signo para "comida" dentro de un contexto apropiado.

Los gorilas parecen ser tan buenos como los chimpancés a la hora de aprender el lenguaje de signos. Hace casi veinte años, Francine Patterson comenzó a comunicarse con signos y a hablarle en inglés a Koko, un gorila de llanura. En la actualidad, Koko posee un vocabulario de trabajo de más de 500 signos, y ha utilizado unos 1.000 signos correctamente por lo menos en una ocasión. Incluso comprende un número mayor de palabras en inglés a nivel hablado. Su compañero Michael, que empezó a tener contacto con los signos a edad más avanzada, ha utilizado unos 400 signos. Delante de un espejo, Koko hará burla, o se examinará los dientes. Cuando se le pregunta: "¿Quién es un gorila listo?" Koko responde: "Yo". Cuando en su presencia alguien dice, "Ella es muy pesada", Koko (quizás sin entender el término) decía con signos: "No, gorila".

Lyn Miles ha enseñado el lenguaje de signos a un orangután llamado Chantek. Cuando se le mostraba una fotografía de un gorila señalándose la nariz, Chantek podía imitar al gorila señalando su propia nariz, lo cual implica que posee una imagen de su propio cuerpo y es capaz de trasladar esa imagen del plano bidimensional de la imagen visual para llevar a cabo la acción corporal necesaria.

Los simios también utilizan los signos para referirse a acontecimientos pasados y futuros, mostrando de esta manera sentido del tiempo. Por ejemplo, Koko, cuando seis días después se le preguntaba lo que había ocurrido el día de su cumpleaños, decía con signos "dormir, comer". Todavía más impresionante resulta la

prueba de sentido temporal mostrada en las fiestas que los Fouts celebraban periódicamente para sus chimpancés en Ellensburg. Cada año, después del Día de Acción de Gracias, Roger y Deborah Fouts ponían un árbol de Navidad, lleno de adornos comestibles. Los chimpancés usaban la combinación de signos "árbol golosina" para referirse al árbol de Navidad. En 1989, cuando la nieve hizo su aparición después de Acción de Gracias y sin embargo el árbol todavía no había aparecido, un chimpancé llamado Tatu preguntó "¿Árbol golosina?" Para los Fouts esto demuestra no sólo que Tatu recordaba el árbol, sino que además sabía que ésta era la época. Más tarde, Tatu se acordó también de que el cumpleaños de uno de los chimpancés, Dar, era poco después del de Deborah Fouts. Los chimpancés recibían helados el día de su cumpleaños y después de la fiesta de cumpleaños de Deborah, Tatu preguntó: "¿Helado para Dar?"

Supongamos que, tomando como base estas pruebas, aceptamos que los simios que se comunican con signos tienen conciencia propia. ¿Son excepcionales entre todos los animales no humanos en este aspecto, precisamente porque pueden utilizar el lenguaje? ¿O se trata simplemente de que el lenguaje permite a estos animales mostrarnos una característica que ellos, y otros animales, siempre han poseído?

Algunos filósofos han argumentado que el lenguaje es necesario para el razonamiento: uno no puede pensar sin formular los pensamientos propios en palabras. Por ejemplo, Stuart Hampshire, filósofo de Oxford, ha escrito:

> La diferencia aquí entre un ser humano y un animal reside en la posibilidad de que los seres humanos expresen su intención y formulen con palabras su intención de hacer tal cosa, en

> beneficio propio o en beneficio de los demás. La diferencia no es meramente que en realidad un animal no tenga medios para comunicar, ni para registrar por su cuenta, su intención, con el resultado de que nadie podrá nunca saber cuál era esa intención. Es una diferencia más marcada, que se expresa más correctamente como la falta de sentido que tiene atribuir intenciones a un animal que no tiene posibilidades para reflexionar, ni para anunciarse a sí mismo o a otros, su propio comportamiento futuro ... No tendría sentido atribuir a un animal una capacidad de memoria que distingue el orden de los acontecimientos en el pasado, y no tendría sentido atribuirle la expectativa de un orden de los acontecimientos en el futuro. No posee el concepto ni de orden, ni de ningún otro tipo.

Evidentemente Hampshire estaba equivocado al distinguir con tanta crudeza entre los humanos y los animales, ya que, como acabamos de ver, los monos que usan signos han demostrado con claridad que tienen "la expectativa de un orden de los acontecimientos en el futuro". Sin embargo, Hampshire escribió antes de que los monos hubiesen aprendido a utilizar el lenguaje de signos, por lo tanto este lapso puede tener excusa. No se puede decir lo mismo de la defensa que de esta postura hizo otro filósofo inglés, Michael Leahy, en un libro titulado *Against Liberation* mucho tiempo más tarde. Leahy argumenta que los animales, al carecer de lenguaje, no pueden tener intenciones, ni actuar "por una razón".

Supongamos que se reformulasen estos argumentos para que se refiriesen a los animales que no han aprendido a utilizar un lenguaje, en lugar de a todos los animales. ¿Serían en este caso correctos? Si fuese así, ningún ser sin lenguaje podría ser considerado persona. Esto sería aplicable, supuestamente, tanto a los humanos jóvenes

como a los animales sin lenguaje de signos. Se puede argumentar que muchas especies de animales utilizan el lenguaje, simplemente que no se trata de nuestro lenguaje. Es cierto que la mayoría de los animales sociales tienen formas de comunicación entre ellos, ya sea mediante la canción melódica de las ballenas, los silbidos y chillidos de los delfines, los gruñidos y ladridos de los perros, el cantar de los pájaros, e incluso la danza que hacen las abejas al volver a la colmena, a través de la cual las otras abejas conocen la distancia y la dirección de la fuente de alimento que han usado. Sin embargo, todavía hay dudas respecto a si alguno puede ser considerado como lenguaje en el sentido requerido; puesto que nos apartaría demasiado de nuestro tema seguir con esta cuestión, supondré que no lo son y solamente tendré en cuenta lo que puede aprenderse de la conducta no lingüística de los animales.

¿Resulta acertada la línea de argumentación que niega a los animales la conducta intencionada, cuando se limita a incluir a los animales sin lenguaje? No creo que sea así. Los argumentos de Hampshire y de Leahy son típicos de esos muchos filósofos que han escrito en términos similares, en el sentido de que son intentos de hacer filosofía de salón, sobre una cuestión que requiere que se investigue en el mundo real. En conjunto, no es en absoluto inconcebible que un ser posea la capacidad de pensamiento conceptual sin tener un lenguaje, y existen ejemplos de conducta animal muy difícilmente explicables, si no imposibles, a no ser que sea mediante la suposición de que los animales piensan conceptualmente. Por ejemplo, algunos investigadores alemanes en un experimento le enseñaban a una chimpancé llamada Julia dos filas de cinco recipientes cerrados transparentes. Al final de una de las filas había una caja con un plátano; la caja al final de la otra fila estaba vacía. La caja que contenía el plátano solamente

podía abrirse con una llave de forma característica, lo que resultaba evidente al ver la caja. La llave podía verse dentro de otra caja cerrada y, para abrir esta caja, Julia necesitaba otra llave diferente que había que sacar de una tercera caja que solamente podía abrirse con su propia llave, la cual se encontraba dentro de una cuarta caja cerrada. Finalmente, delante de Julia, había dos cajas iniciales, abiertas y cada una con una llave diferente. Julia fue capaz de elegir la llave inicial correcta con la cual podía abrir la siguiente caja de la fila que, finalmente, conducía a la caja que contenía el plátano. Para hacerlo, Julia debe haber tenido la capacidad de razonar hacia atrás partiendo de su deseo de abrir la caja con el plátano, hasta su necesidad de obtener la llave que la abriría, hasta su necesidad de conseguir la llave que abriría esa caja, y así sucesivamente. Puesto que a Julia no se le había enseñado ningún tipo de lenguaje, su conducta prueba que los seres sin lenguaje son capaces de formas de razonamiento bastante complejas.

Los experimentos de laboratorio no son tampoco el único caso en el que la conducta de los animales lleva a la conclusión de que poseen tanto memoria del pasado como expectativas de futuro, y de que son conscientes de sí mismos, de que tienen intenciones y actúan de acuerdo con ellas. Durante varios años, Frans de Waal y sus colaboradores han observado a chimpancés que viven en condiciones seminaturales en una superficie de dos acres del zoológico de Amsterdam. A menudo han observado actividades de cooperación en las que es necesaria la planificación. Por ejemplo, a los chimpancés les gusta subir a los árboles y romper las ramas para poder comerse las hojas. Para impedir la rápida destrucción del pequeño bosque, los cuidadores colocaron vallas eléctricas alrededor del tronco de los árboles. Los chimpancés lo superaron rompiendo ramas de los

árboles muertos (que no tenían vallas a su alrededor) y arrastrándolas hasta la base de los árboles vivos. Entonces un chimpancé sostenía la rama muerta mientras otro subía por encima de la valla hasta el árbol. El chimpancé que alcanzaba el árbol compartía las hojas obtenidas con el que sostenía la rama.

Igualmente, De Waal ha observado una conducta engañosa intencionada, que muestra claramente la existencia de una conciencia propia y el conocimiento de la conciencia ajena. Los chimpancés viven en grupos en los que hay un macho dominante que ataca a los otros machos que se apareen con las hembras receptivas. A pesar de todo, cuando el macho dominante no vigila tiene lugar mucha actividad sexual. A menudo, los chimpancés machos intentan interesar sexualmente a las hembras sentándose con las piernas abiertas, mostrando el pene erecto. (Los humanos que se exponen de manera similar dan continuidad a una forma de comportamiento de los chimpancés que se ha vuelto poco apropiada socialmente.) En una ocasión, un macho joven estaba excitando a una hembra de esta manera cuando llegó el macho dominante: el macho joven se cubrió la erección con las manos para que el macho dominante no la viese.

Jane Goodall ha descrito un incidente que muestra una planificación previa por parte de Figan, un joven chimpancé salvaje de la región de Gombe en Tanzania. Para atraer a los animales hacia su puesto de observación, Goodall había ocultado algunos plátanos en un árbol:

> Un día, poco después de que el grupo se hubiese alimentado, Figan vio un plátano que había pasado desapercibido, pero Goliat [un macho adulto que se encontraba por encima de Figan en la jerarquía del grupo] estaba descansando justo debajo. Tras una rápida mirada desde la fruta hasta Goliat, Figan se marchó y se

sentó al otro lado de la tienda para no ver la fruta. Quince minutos más tarde, cuando Goliat se levantó y se marchó, Figan, sin dudarlo un momento, se acercó y recogió el plátano. Evidentemente, había valorado la situación en su conjunto: si hubiera subido a coger la fruta antes, Goliat casi con toda seguridad se la habría arrebatado. Si se hubiera quedado cerca del plátano, probablemente la habría mirado de vez en cuando. Los chimpancés son muy rápidos a la hora de darse cuenta e interpretar los movimientos oculares de sus compañeros, por lo que Goliat posiblemente habría visto la fruta. Así que Figan no solamente se había abstenido de satisfacer su deseo instantáneamente, sino que se había alejado para no "descubrir su juego" al dirigir la mirada hacia el plátano.

La descripción de Goodall de este episodio, por supuesto, atribuye a Figan un complejo conjunto de intenciones, incluidas la intención de evitar "descubrir su juego" y la intención de obtener el plátano después de que Goliat se marchara. Igualmente, atribuye a Figan "la expectativa de un orden de los acontecimientos en el futuro", a saber la expectativa de que Goliat se marcharía, de que el plátano seguiría allí, y de que él mismo, Figan, se acercaría entonces y lo cogería. A pesar de todo, no se puede decir que estas atribuciones parezcan "carecer de sentido" aunque Figan no pueda poner sus intenciones o expectativas en palabras. Si un animal puede diseñar un plan detallado para conseguir un plátano, no en este momento sino en algún tiempo futuro, y puede tener precaución contra su propia propensión a descubrir el objetivo del plan, ese animal debe ser consciente de sí mismo como entidad distinta, que existe a lo largo del tiempo.

La muerte de personas no humanas

Algunos animales no humanos son personas, en el sentido en que hemos definido el término. Para juzgar la importancia de esta afirmación, debemos situarla en el contexto de nuestra anterior discusión, en la cual argumenté que la única versión defendible de la doctrina de la santidad de la vida humana era lo que podíamos llamar la "doctrina de la santidad de la vida de la persona". Sugerí que si la vida humana sí posee un valor especial o un derecho especial a que se la proteja, lo tiene en la medida en que la mayoría de los seres humanos son personas. Pero si algunos animales no humanos son personas, de la misma manera las vidas de esos animales deben tener el mismo valor o derecho especial a la protección. Ya se basen estas características morales especiales de las vidas de las personas humanas en el utilitarismo de preferencia, en el derecho a la vida que emana de su propia capacidad para verse como un yo continuo, o en el respeto a la autonomía, estos argumentos deben aplicarse igualmente a las personas no humanas. Solamente la razón utilitarista indirecta para no matar a las personas –el miedo que tales actos pueden despertar en otras personas– se aplica con menor disposición a las personas no humanas ya que las personas no humanas tienen menos posibilidades que los humanos de conocer las muertes que se producen a cierta distancia de ellos. Pero en este caso, esta razón tampoco es aplicable a todas las muertes de personas humanas, puesto que es posible matar de tal manera que nadie sepa que se ha matado a una persona.

Por lo anterior, deberíamos rechazar la doctrina que coloca

las vidas de los miembros de nuestra especie por encima de las vidas de los miembros de otra especie. Algunos miembros de otras especies son personas: algunos miembros de nuestra propia especie no lo son. Ninguna valoración objetiva puede apoyar la postura de que en todas las ocasiones es peor matar a miembros de nuestra especie que no sean personas, que a miembros de otras especies que sí lo son. Por el contrario, como hemos visto, existen argumentos de peso para pensar que quitar la vida a una persona resulta, por sí mismo, más grave que quitar la vida a alguien que no sea persona. Por lo tanto, parece que matar, por ejemplo, a un chimpancé es peor que matar a un ser humano que, debido a una discapacidad intelectual congénita, no es ni podrá ser nunca persona.

En la actualidad, no se considera la muerte de un chimpancé como una cuestión grave. Se utilizan muchos chimpancés en investigaciones científicas, y muchos mueren durante las investigaciones. Durante muchos años, debido al hecho de que era difícil criar chimpancés en cautividad, las empresas que suministraban a estos animales los capturaban en las selvas de África. El método normal era disparar a una hembra con una cría al lado; se capturaba a la cría y era enviada hacia Europa o los Estados Unidos. Jane Goodall calculó que por cada cría que alcanzaba su destino con vida, morían seis chimpancés. Aunque los chimpancés se encuentran en la actualidad dentro de la lista de especies amenazadas y se ha prohibido su comercio, la muerte y el comercio ilegal de chimpancés, y de gorilas y orangutanes, todavía continúa.

Los grandes simios –chimpancés, gorilas y orangutanes– puede que sean el caso más evidente de personas no humanas, pero existen con casi toda certeza otros. La observación sistemática de ballenas y delfines se encuentra, por razones evidentes, muy por detrás de la

de los simios, y es muy posible que estos mamíferos que poseen un gran cerebro resulten ser racionales y con conciencia de sí mismos. A pesar de una moratoria oficial, la industria ballenera acaba con la vida de miles de ballenas anualmente en nombre de la “investigación”, las naciones balleneras pretenden poner fin a la moratoria de la Comisión Ballenera Internacional para volver a la pesca comercial de ballenas a gran escala. A nivel más cotidiano, muchos de los que tienen gatos y perros están convencidos de que estos animales tienen conciencia propia y poseen sentido del futuro. Esperan que su compañero humano vuelva a casa a una hora determinada. En el libro *Emma and I*, Sheila Hocken cuenta cómo su perro guía empezó a llevarla por iniciativa propia cada viernes a los sitios donde solía hacer la compra del fin de semana, sin necesidad de que se le comunicara el día. Las personas que alimentan a gatos callejeros cada semana han visto que de la misma manera éstos vuelven el mismo día de la semana. Puede ser que estas observaciones sean “poco científicas”, sin embargo, para las personas que conocen bien a gatos y perros son plausibles y, ante la ausencia de estudios más adecuados, deberían ser tomadas en serio. Según cifras oficiales del Departamento de Agricultura de los Estados Unidos, aproximadamente unos 140.000 perros y 42.000 gatos mueren anualmente en los laboratorios de los Estados Unidos, y un número más reducido, aunque considerable, es utilizado en cada país “desarrollado”. Si perros y gatos pueden ser calificados como personas, los mamíferos que utilizamos como alimentos no pueden encontrarse demasiado lejos. Consideramos que los perros son más parecidos a las personas que los cerdos; sin embargo, los cerdos son animales de gran inteligencia y si criásemos a los cerdos como animales de compañía y a los perros para que sirvieran de alimento, con toda probabilidad daríamos la vuelta a nuestro

orden de preferencia. ¿No estaremos convirtiendo personas en beicon?

Admitamos que todo esto es especulativo. Resulta extremadamente difícil establecer cuándo otro ser tiene conciencia propia. Pero si es malo matar a una persona cuando podemos evitarlo, y existen dudas reales sobre si el ser que pretendemos matar es persona o no, deberíamos otorgar a ese ser el beneficio de la duda. Esta norma es la misma que aplican los cazadores: si ves que algo se mueve detrás de un arbusto y no estás seguro de si se trata de un animal o de una persona, no hay que disparar. (Puede que creamos que no se debería disparar en ninguno de los casos, pero la regla es correcta dentro del marco ético utilizado por los cazadores). Sobre esta base, habría que condenar una gran parte de las muertes de animales no humanos.

La muerte de otros animales

Los argumentos en contra de matar que se basan en la capacidad de verse a uno mismo como individuo que existe a lo largo del tiempo son aplicables a algunos animales no humanos, pero existen otros que, aunque presumiblemente conscientes, no se puede decir de forma plausible que sean personas. Los peces, de todos los animales que los humanos matan en gran número con regularidad, parecen ser el ejemplo más claro de animal consciente sin ser persona. El que esté bien o mal matar a estos animales parece descansar sobre consideraciones utilitaristas, ya que no son autónomos y –al menos si el análisis de derechos de Tooley es correcto– no cumplen los requisitos para que se les otorgue el derecho a la vida.

Antes de discutir el planteamiento utilitarista de la muerte en

sí, deberíamos recordar que en los cálculos utilitaristas figurarán una amplia gama de razones indirectas. Muchas formas de matar utilizadas con los animales no producen una muerte instantánea, por lo tanto existe dolor al morir. También existe el efecto que la muerte de un animal tiene en su pareja o en otros miembros de su grupo social. Hay una gran cantidad de especies de pájaros en las que la unión entre macho y hembra dura toda la vida. Se supone que la muerte de un miembro de la pareja aflige y provoca un sentimiento de pena y dolor en el miembro superviviente. La relación madre–hijo en los mamíferos puede ser fuente de intenso sufrimiento si uno de los dos muere o es apartado del otro. (Los ganaderos acostumbran a apartar a los terneros de la madre a una edad temprana para que la leche esté disponible para los humanos; cualquiera que haya vivido en una vaquería sabrá que las vacas siguen llamando a sus terneros días después de que se hayan marchado). En algunas especies, la muerte de un animal es sentida por un grupo más amplio, como sugiere el comportamiento de elefantes y lobos. Todos estos factores llevarían al utilitarista a oponerse a una gran cantidad de las muertes de animales, sean o no personas. Sin embargo, estos factores no constituirían razones para oponerse a la muerte en sí de no personas, exceptuando el dolor y el sufrimiento que pueda causar.

El veredicto utilitarista con respecto a la muerte sin dolor que no provoca pérdida a otros es más complicado, ya que depende de la elección que hagamos entre las dos versiones del utilitarismo esbozadas en el capítulo anterior. Si optamos por lo que denominé la postura de "la existencia previa", deberíamos mantener que es malo matar a cualquier ser cuya vida pueda tener, o a cuya vida se le pueda aportar, más alegría que dolor. Esta postura implica que normalmente es malo matar animales para usarlos como alimento,

ya que en circunstancias normales podríamos provocar que la vida de estos animales tuviera unos cuantos meses, o incluso años, felices antes de que murieran, y el gozo que experimentamos al comerlos no lo superaría.

La otra versión del utilitarismo –la postura "total"– puede conducir a un resultado diferente que ha sido utilizado para justificar el consumo de carne. El filósofo político británico del siglo XIX Leslie Stephen escribió en una ocasión: "De todos los argumentos en favor del vegetarianismo, ninguno es tan débil como el denominado argumento humanitario. El cerdo tiene mayor interés que nadie en la demanda de beicon. Si todo el mundo fuese judío, no habría cerdos".

Stephen considera a los animales como si fuesen reemplazables, y los que aceptan la postura total deben estar de acuerdo con esto. La versión total del utilitarismo considera que los seres sensibles tienen valor sólo en tanto en cuanto posibilitan la existencia de experiencias intrínsecamente valiosas, tales como el placer. Es como si los seres sensibles fuesen receptáculos de algo valioso y no importara si se rompe un receptáculo, en la medida en que haya otro receptáculo en el que se pueda verter el contenido sin que se derrame nada. (No obstante, no se debería tomar esta metáfora demasiado en serio; a diferencia de un líquido precioso, las experiencias del tipo del placer no pueden existir independientemente de un ser consciente, y por lo tanto incluso en la postura total, los seres sensibles no pueden concebirse meramente como receptáculos). El argumento de Stephen nos dice que, aunque los que comen carne son responsables de la muerte del animal que comen y de la pérdida de placer experimentada por ese animal, también son responsables de la creación de más animales, debido a que si nadie comiera carne, no existirían más animales

criados para el engorde. La pérdida que alguien que come carne inflige a un animal se ve, pues, contrarrestada, en la postura total, por el beneficio que ocasiona al siguiente. Podemos denominar a esta argumentación el "argumento de la reemplazabilidad".

Lo primero a tener en cuenta con respecto al argumento de la reemplazabilidad es que, aunque sea válido cuando los animales en cuestión tienen una vida agradable, no justificaría comerse la carne de los animales criados en modernas granjas de cría intensiva, en las que los animales se encuentran tan apilados y con tal limitación de movimientos que la vida para ellos es una carga más que una ventaja.

Una segunda cuestión es que si es bueno crear una vida feliz, entonces se supone que será bueno que exista el mayor número posible de seres felices que nuestro planeta pueda mantener. En ese caso, los partidarios del consumo de carne tendrán que encontrar una razón que explique por qué es mejor que existan personas felices en lugar del máximo número posible de seres sin más felices, ya que de otra manera el argumento podría implicar que casi todos los seres humanos deberían ser eliminados para dejar sitio a un mayor número de animales felices más pequeños. Sin embargo, si los partidarios del consumo de carne logran tener una razón para preferir la existencia de personas felices en lugar de, por ejemplo, ratones felices, entonces su argumento no apoyará el consumo de carne en absoluto, puesto que, con la posible excepción de zonas áridas adecuadas solamente para pasto, la superficie de nuestro planeta puede mantener a más personas si criamos plantas que sirvan de alimento en lugar de animales.

Estos dos puntos debilitan de forma importante el argumento de la reemplazabilidad como defensa del consumo de carne, sin embargo no llegan hasta el fondo del asunto. ¿Son realmente

algunos seres sensibles reemplazables? La reacción a la primera edición de este libro sugiere que el argumento de la reemplazabilidad es probablemente el más polémico, y más ampliamente criticado, del libro. Desgraciadamente, ninguno de los críticos ha ofrecido soluciones alternativas satisfactorias a los problemas subyacentes a los que ofrece una respuesta la reemplazabilidad, aunque no sea muy agradable.

Henry Salt, un vegetariano inglés del siglo XIX, autor de un libro llamado *Animals' Rights*, pensaba que el argumento se basaba en un error filosófico simple:

> La falacia reside en la confusión de pensamiento que intenta comparar la existencia con la no existencia. Una persona que ya existe puede sentir que prefiere haber vivido a no vivir, pero primero debe tener la *terra firma* de la existencia desde la cual poder argumentar: en el instante en que comienza a argumentar como si estuviera en el abismo de la no existencia, habla sin sentido, al predicar el bien o el mal, la felicidad o la infelicidad, de algo sobre lo que no podemos predicar nada.

Al escribir la primera edición de *Animal Liberation*, acepté la postura de Salt. Creía que era absurdo hablar como si uno hiciera un favor a un ser al darle la existencia, puesto que en el momento de conferir este favor, no existe ni siquiera el ser; sin embargo, ahora no estoy tan seguro. Después de todo, tal como vimos en el capítulo 4, sí parece que hagamos algo que esté mal al traer a un ser desgraciado, a sabiendas, al mundo; y si esto es así, resulta difícil explicar por qué no hacemos algo bueno cuando, deliberadamente, traemos a un ser feliz al mundo.

Derek Parfit ha descrito otra situación hipotética que resulta

ser una razón incluso más fuerte en favor de la postura de la reemplazabilidad. Nos pide que imaginemos a dos mujeres que planean tener un niño. La primera mujer está embarazada de tres meses cuando el médico le da buenas y malas noticias. La mala noticia es que el feto tiene un defecto que disminuirá de forma importante la calidad de vida del futuro niño, aunque no de forma tan adversa como para hacer que la vida del niño sea completamente desdichada, o no merezca la pena vivirla. La buena noticia es que este defecto se puede tratar fácilmente. Todo lo que tiene que hacer la mujer es tomar una pastilla que no tendrá efectos secundarios y el futuro niño no sufrirá ese defecto. Ante esta situación, Parfit sugiere plausiblemente, que todos estaríamos de acuerdo en que la mujer debería tomar la pastilla, y que no estaría bien que ella se negase a hacerlo.

La segunda mujer visita al médico antes de estar embarazada, cuando está a punto de dejar de usar métodos anticonceptivos, e igualmente recibe una noticia mala y otra buena. La mala es que tiene un problema médico que implica que si concibe a un hijo en los próximos tres meses, el niño tendrá un defecto importante, con el mismo impacto exactamente sobre la calidad de vida del niño que el defecto descrito en el párrafo anterior. Este defecto no puede ser tratado, pero la buena noticia es que el problema de la mujer es temporal, y si espera tres meses antes de quedarse embarazada, su hijo nacerá sin el defecto. En este caso también, Parfit sugiere que todos estaremos de acuerdo en que la mujer debería esperar antes de quedarse embarazada, y en que actúa mal si no espera.

Supongamos que la primera mujer no toma la pastilla, y que la segunda mujer no espera antes de quedarse embarazada, y que como resultado cada una tiene un niño con una importante

discapacidad. Podría parecer que ambas han hecho algo que está mal. ¿Son sus actuaciones igualmente incorrectas? Si suponemos que no habría sido más duro para la segunda mujer esperar tres meses antes de quedarse embarazada que para la primera mujer tomar la pastilla, parecería que la respuesta es afirmativa, que lo que cada una ha hecho está igualmente mal. Sin embargo, consideremos lo que esta respuesta implica. La primera mujer ha dañado a su hijo. Ese niño puede decirle a su madre: "Deberías haber tomado la pastilla. Si la hubieras tomado, yo no sufriría esta discapacidad y mi vida sería considerablemente mejor". Pero si el hijo de la segunda mujer trata de hacer la misma observación, su madre tiene una respuesta devastadora. Ella puede decirle: "Si yo me hubiese esperado tres meses antes de quedarme embarazada, tú no habrías existido nunca. Habría engendrado otro niño, de un óvulo diferente y de un esperma diferente. Tu vida, incluso con tu discapacidad, se encuentra, con toda seguridad, por encima del nivel en el que la vida es tan desgraciada que deja de merecer la pena vivirla. No habrías tenido ninguna oportunidad de vivir sin esta discapacidad. Por lo tanto yo no te he perjudicado de ninguna forma". Esta respuesta parece ser una defensa completa a la acusación de haber dañado al niño que ya existe. Si, a pesar de ello, persistimos en nuestra creencia de que está mal que la mujer no haya retrasado su embarazo, ¿dónde está el mal? No puede estar en traer al mundo al niño al que engendró, ya que ese niño tiene una calidad de vida suficiente. ¿Podría tratarse de no traer a un posible ser al mundo: para ser exactos, no traer al mundo al niño que habría tenido si hubiera esperado tres meses? Ésta es una respuesta posible, pero nos compromete con la postura total, e implica que, si todo lo demás es igual, es bueno traer al mundo niños sin discapacidades. Una tercera posibilidad es que la

actuación incorrecta no reside en el daño a un niño identificable, ni simplemente en la omisión de traer al mundo a un posible niño, sino en traer al mundo a un niño con una calidad de vida menos satisfactoria que otro al que habríamos podido traer al mundo. En otras palabras, hemos fallado a la hora de producir el mejor resultado posible. Esta última parece ser la respuesta más plausible, no obstante, también sugiere que al menos las personas potenciales son reemplazables. La cuestión es entonces la siguiente: ¿a qué nivel del proceso que convierte a personas potenciales en personas reales deja de ser aplicable la reemplazabilidad? ¿Cuál es la característica que marca la diferencia?

Si creemos que las criaturas vivas –humanas y no humanas– son individuos autoconscientes, que llevan su propia vida y que desean seguir viviendo, el argumento de la reemplazabilidad tiene poco atractivo. Es posible que cuando Salt rechazaba con tanta insistencia la idea de la reemplazabilidad, estaba pensando en estos seres, ya que acaba el ensayo citado anteriormente con la pretensión de que Lucrecio refutó hace mucho tiempo el "sofisma vulgar" de Stephen en el siguiente pasaje de *De Rerum Natura*.

> ¿Cual sería nuestra pérdida, si no hubiéramos conocido
> el nacimiento?
> Que los hombres que viven aspiren a una vida más larga, mientras
> que el afecto amigo una sus corazones a la tierra:
> pero el que jamás ha probado el deseo de la vida, no nacido,
> impersonal, no puede sentir su carencia.

Este fragmento apoya la pretensión de que hay diferencias entre matar seres vivos que "aspiren a una vida más larga" y dejar de crear un ser, el cual, no nacido e impersonal, no puede sentir la

pérdida de la vida. Sin embargo ¿qué ocurre con los seres que, aunque estén vivos, no pueden aspirar a una vida más larga, ya que carecen de la concepción de sí mismos como seres vivos con futuro? En cierto sentido, estos seres son "impersonales". Por lo tanto, quizás, al matarlos no se les causa un mal personal, aunque la cantidad de felicidad en el universo disminuya. No obstante, este mal, si es injusto, puede contrarrestarse trayendo al mundo a seres similares que tendrán vidas igualmente felices. Por lo tanto, es posible que la capacidad de verse a sí mismo con existencia a lo largo del tiempo, y de esta manera aspirar a una vida más larga (y además tener otros intereses futuros, no momentáneos), sea la característica que señale a los seres que no pueden considerarse reemplazables.

Aunque volveremos a este tema en los próximos dos capítulos, podemos resaltar aquí que esta conclusión está en armonía con la postura de Tooley sobre lo que se necesita para tener derecho a la vida. Para un utilitarista preferencial, preocupado con satisfacer las preferencias en lugar de las experiencias de sufrimiento o felicidad, existe similitud con la distinción ya establecida entre matar a seres racionales, conscientes de sí mismos, y los que no lo son. Los seres conscientes de sí mismos, racionales, son individuos que llevan una vida propia y no pueden considerarse meramente como receptáculos destinados a contener una cierta cantidad de felicidad. Tienen, según el filósofo americano James Rachels, una vida que es biográfica y no simplemente biológica. En contraste, los seres que son conscientes, pero no conscientes de sí mismos, se parecen más a la imagen de receptáculos de experiencias felices o dolorosas ya que sus preferencias son más inmediatas. No poseerán deseos que proyecten su imagen de la propia existencia hacia el futuro. Sus estados conscientes no

están internamente relacionados a lo largo del tiempo. Podemos suponer que si los peces pierden la conciencia, antes de la pérdida de conciencia no tendrían expectativas, ni deseos con respecto a lo que pueda ocurrir posteriormente, y si recobran la conciencia, no tendrían conciencia de haber existido anteriormente. Por lo tanto, si se matara a un número de peces mientras no son conscientes y fuesen sustituidos por igual cantidad de peces que solamente tienen la posibilidad de ser creados porque se acabó con la vida de los peces del primer grupo, no habría, desde la perspectiva de la conciencia de pez, diferencia entre eso y la pérdida y la recuperación de la conciencia del mismo pez.

Para un ser sin conciencia propia la muerte significa el cese de las experiencias, del mismo modo que el nacimiento significa el comienzo de éstas. La muerte no puede estar en contra de un interés por una vida continuada, no más que el nacimiento en favor de un interés en empezar la vida. Hasta este punto, con la vida sin conciencia propia, el nacimiento y la muerte se cancelan; mientras que con los seres con conciencia propia, el hecho de que una vez se es consciente de uno mismo se puede desear seguir viviendo, implica que la muerte provoca una pérdida que el nacimiento de otro ser no puede compensar suficientemente.

La prueba de la universalizabilidad respalda esta postura. Si me imagino alternativamente como un ser consciente de sí mismo y un ser consciente, pero no de sí mismo, solamente en el primer caso podré tener deseos futuros que van más allá de períodos de sueño o de no conciencia temporal, por ejemplo el deseo de terminar los estudios, o de tener hijos, o simplemente el deseo de seguir viviendo, aparte de los deseos de satisfacciones inmediatas o de placer, o de escapar de situaciones dolorosas o angustiosas. Por lo tanto, solamente en el primer caso mi muerte implica una pérdida

mayor que la mera pérdida temporal de conciencia, que no se ve compensada adecuadamente con la creación de un ser que tenga expectativas similares de experiencias de placer.

Al revisar la primera edición de este libro, H. L. A. Hart, ex-catedrático de jurisprudencia de la Universidad de Oxford, sugirió que para un utilitarista, los seres conscientes de sí mismos deben ser reemplazables de la misma manera que lo son los seres sin conciencia de sí mismos. El que se sea utilitarista de preferencia o utilitarista clásico no supondrá, según Hart, ninguna diferencia en este caso ya que:

> el Utilitarismo de preferencia es sobre todo una forma de utilitarismo maximizador: precisa que la satisfacción general de las preferencias de las diferentes personas se maximice igual que el Utilitarismo Clásico precisa que se maximice la felicidad general experimentada . . . Si las preferencias, incluso el deseo de vivir, pueden tener menos valor que las preferencias de otros, ¿por qué éstas no pueden tener menos valor que nuevas preferencias creadas para sustituirlas?

Por supuesto es cierto que el utilitarismo de preferencia es una forma de utilitarismo maximizador en el sentido de que nos lleva a maximizar la satisfacción de las preferencias, pero Hart se encuentra en una posición más débil cuando sugiere que esto debe implicar que las preferencias existentes pueden tener menos valor que las nuevas preferencias creadas para sustituirlas, puesto que mientras la satisfacción de una preferencia ya existente es algo bueno, no hay razones para pensar que el conjunto formado por crear y más tarde satisfacer una preferencia sea equivalente. De nuevo, la universalizabilidad respalda este modo de concebir el utilitarismo

de preferencia. Si me pongo en el lugar de otro ser con una preferencia insatisfecha, y me pregunto si deseo que esa preferencia sea satisfecha, la respuesta, tautológicamente, es afirmativa. Sin embargo, si me pregunto si deseo tener una nueva preferencia creada para luego ser satisfecha, estaré bastante inseguro. Si pienso en un caso en el que la satisfacción de la preferencia será muy placentera, puede que responda afirmativamente. (Sentimos alegría de tener hambre si hay una comida deliciosa en la mesa delante, y los deseos sexuales fuertes son buenos cuando podemos satisfacerlos). Pero si pienso en la creación de una preferencia que se parece más a una privación, la respuesta será negativa. (No hacemos que nos duela la cabeza simplemente para poder tomar una aspirina y así satisfacer nuestro deseo de librarnos del dolor). Lo anterior sugiere que la creación y la satisfacción de una preferencia no son en sí mismas ni buenas ni malas: nuestra respuesta a la idea de la creación y la satisfacción de una preferencia varía dependiendo de si la experiencia en su conjunto es deseable o no deseable, en función de otras preferencias antiguas que podamos tener, como por ejemplo el placer en lugar del dolor.

El modo exacto en que el utilitarismo de preferencia debería valorar la creación y satisfacción de una preferencia, a diferencia de la satisfacción de una preferencia existente, es una cuestión difícil. En mi respuesta inicial a la crítica de Hart, proponía que consideráramos la creación de una preferencia insatisfecha como un apunte en el debe en una especie de balance moral que solamente se puede cancelar con la satisfacción de la preferencia. (Algunos verán en este modelo la confirmación del comentario desdeñoso de Marx al calificar el utilitarismo de Bentham como una filosofía apropiada para una nación de tenderos). El modelo de "balance moral" presenta la ventaja de explicar la misteriosa

asimetría mencionada en el capítulo anterior, con respecto a la diferencia entre las interpretaciones del utilitarismo de la existencia previa y la total. Consideramos que está mal traer al mundo a un niño que, debido a un defecto genético, tendrá una existencia completamente desdichada durante uno o dos años para después morir; sin embargo, no consideramos que sea bueno u obligatorio traer al mundo a un niño que, con toda probabilidad, tendrá una vida feliz. La visión del "debe" de las preferencias que acabamos de esbozar explicaría por qué esto es así: traer al mundo un niño, cuyas preferencias en su gran mayoría no podremos satisfacer, sería hacer un apunte en el debe que no se puede cancelar. Eso está mal. Crear un niño cuyas preferencias se podrán satisfacer es crear un apunte en el debe que podrá cancelarse. Para mí personalmente, eso es, en sí mismo, éticamente neutral. El modelo también puede explicar por qué, en el ejemplo de Parfit, la forma de actuar de las dos mujeres está igualmente mal, pues ambas sin necesidad traen al mundo a un niño que probablemente tendrá un balance más negativo que el niño que podrían haber traído al mundo en su lugar.

Desgraciadamente, este mismo punto de vista implica algo que no es tan deseable: está mal, si todo lo demás permanece igual, traer al mundo a un niño que en general será muy feliz, y podrá satisfacer casi todas sus preferencias, pero que sin embargo todavía tendrá algunas preferencias sin satisfacer. Puesto que si al crear cada preferencia se hace un apunte en el debe que se cancela solamente cuando se satisface el deseo, incluso la mejor vida posible creará, por sí sola, un pequeño déficit en el balance. Dado que todos tenemos algunos deseos no satisfechos, la conclusión a la que se llega es que habría sido mejor si ninguno de nosotros hubiese nacido. Por lo tanto, el modelo de balance moral de crear y satisfacer una preferencia no valdrá. Puede que sea válido si se le añade

una cláusula que permita un nivel determinado de satisfacción de las preferencias, por debajo de la satisfacción total, que sería el mínimo para superar el apunte negativo abierto por la creación de un ser con preferencias sin satisfacer. Éste podría ser el nivel en el cual consideremos que una vida deja de valer la pena desde la perspectiva de la persona que lleva esa vida. Esta solución parece un poco *ad hoc*, pero puede que sea posible incorporarla a una versión plausible del utilitarismo de preferencia.

Otra posibilidad es tomar nuestro modelo de Shakespeare, quien hablaba del "incierto viaje de la vida" para ver las vidas de los seres conscientes de sí como viajes inciertos y arduos, en distintas etapas, en las que se han invertido distintas cantidades de esperanza y deseo, así como de tiempo y esfuerzo, para alcanzar ciertos destinos y objetivos. Supongamos que estoy pensando en viajar a Nepal, donde planeo subir hasta el Monasterio de Thyangboche, en la base del Monte Everest. Siempre me han apasionado las montañas altas, y estoy seguro de que me gustará mi primera estancia en el Himalaya. Si durante estos primeros días pensando en la posibilidad de este viaje, surge un obstáculo insuperable –quizás el gobierno de Nepal prohíbe el turismo porque constituye un riesgo para el medio ambiente– me sentiré un poco decepcionado, naturalmente, pero mi decepción no será nada comparada con la que habría sufrido en caso de tener ya organizados unos días de permiso del trabajo, quizás un billete a Katmandú ya comprado sin posibilidad de devolución, o incluso una distancia importante hasta mi destino ya recorrida, antes de que me impidieran alcanzar mi objetivo. De igual manera, se puede considerar la decisión de no traer al mundo un niño como algo semejante a impedir que se inicie un viaje, sin embargo, esto por sí solo no es un mal grave, ya que el viajero no ha hecho ningún plan y no ha establecido ningún objetivo.

Conforme se establecen objetivos, aunque sean provisionales, y se hace un gran esfuerzo para aumentar la probabilidad de alcanzarlos, aumenta el mal que supone poner fin al viaje prematuramente. Del mismo modo, hacia el final de la vida, cuando la mayoría de las cosas que se podrían haber realizado o se han conseguido, o ya es poco probable que se consigan, la pérdida de la vida puede ser una tragedia menor que si ocurriera en una etapa anterior.

La gran virtud del modelo del "viaje" de una vida es que puede explicar por qué los seres que pueden concebir su propia existencia futura y han emprendido el viaje de su vida no son reemplazables, explicando al mismo tiempo por qué está mal traer al mundo a un ser desdichado. Si se hace, se manda a un ser a un viaje abocado a la decepción y la frustración. El modelo también ofrece una explicación natural a la razón por la que las dos mujeres del ejemplo de Parfit actúan mal, y a un mismo nivel: las dos envían de manera totalmente innecesaria a unos viajeros con menores expectativas de hacer un viaje con éxito que otros viajeros a los que podrían haber colocado en la línea de partida. Se puede pensar que antes de que empiece el viaje los niños de las dos mujeres son reemplazables, pero esto no nos obliga a mantener que existe la obligación de traer más niños al mundo, y mucho menos a considerar que una vez que el viaje de la vida ha comenzado de verdad las personas son reemplazables.

Tanto el modelo del balance moral modificado como el modelo del viaje son metáforas y no se deberían tomar demasiado literalmente. En el mejor de los casos sugieren maneras de pensar sobre cuándo se puede considerar que los seres son reemplazables y cuándo no. Como indicaba en el prólogo, ésta es una cuestión a la que no se han encontrado todavía respuestas totalmente satisfactorias.

Antes de abandonar el tema de matar a seres sin conciencia de sí mismos, quiero subrayar que adoptar la postura de que los seres sin conciencia de sí mismos son reemplazables no implica que sus intereses no cuenten. Espero que el capítulo tercero deje claro que sus intereses sí cuentan. En tanto en cuanto los seres sensibles son conscientes, tendrán interés en experimentar el máximo placer y el mínimo dolor posibles. La sensibilidad es suficiente para situar a un ser dentro de la esfera de la igual consideración de intereses; sin embargo, no quiere decir que el ser tenga un interés personal en seguir viviendo.

Conclusiones

Si los argumentos que aparecen en este capítulo son correctos, no existe una respuesta única a la pregunta: "¿es malo normalmente quitar la vida a un animal?" El término "animal" –incluso en el sentido limitado de un "animal no humano"– abarca una variedad de vidas demasiado diversa como para aplicar un solo principio a todas ellas.

Algunos animales no humanos parecen ser racionales y conscientes de sí mismos, y se conciben como seres diferenciados con pasado y futuro. Cuando esto es así, o que nosotros sepamos puede ser así, el argumento en contra de matar tiene una base sólida, tan sólida como el argumento en contra de matar a los seres humanos con discapacidad intelectual permanente que se encuentran en un nivel mental similar. (En este punto tengo en cuenta las razones directas en contra de matar; los efectos sobre los familiares de los humanos con discapacidad intelectual constituirán a veces, aunque no siempre, razones indirectas adicionales en contra de acabar con

la vida del ser humano. Véase el capítulo 7 para una discusión más profunda de esta cuestión).

Teniendo en cuenta el estado actual en el que se encuentra nuestro conocimiento, en el caso de la matanza de chimpancés, gorilas, y orangutanes, se puede recurrir de forma más categórica al sólido argumento existente en contra de matar. Basándonos en lo que conocemos actualmente sobre estos parientes cercanos, toda la protección contra la muerte que hacemos extensible a todos los seres humanos, deberíamos hacerla extensible, de forma inmediata, a estos seres. Se pueden dar razones, aunque con distintos grados de certidumbre, a favor de las ballenas, delfines, monos, perros, gatos, cerdos, focas, osos, vacas, ovejas, etcétera, llegando incluso al punto en el que se incluiría a todos los mamíferos: depende en gran medida de hasta dónde estemos dispuestos a llegar con el beneficio de la duda, en los casos en los que ésta exista. Sin embargo, aunque nos detuviésemos en las especies que he mencionado –excluyendo al resto de los mamíferos– nuestra discusión ha creado un gran interrogante con respecto a la justificabilidad de gran parte de las muertes de animales que llevan a cabo los humanos, aunque sea una muerte no dolorosa y sin causar sufrimiento a otros miembros de la comunidad animal. (Por supuesto, la mayor parte de las muertes no tienen lugar en situaciones tan ideales).

Las razones en contra de matar son más débiles cuando nos referimos a animales que, por lo que sabemos, no son racionales, ni conscientes de sí mismos. Cuando no se trata de seres conscientes de ser entidades diferenciadas, la maldad de la muerte no dolorosa proviene de la pérdida de placer que implica. En los casos en los que la vida perdida no habría sido, en conjunto, feliz, no se hace ningún mal directo. Incluso aunque el animal muerto hubiese llevado una vida feliz, cuando menos es planteable que no se hace ningún mal si

el animal muerto, como resultado de la muerte, será reemplazado por otro animal que lleve una vida igualmente placentera. Adoptar este punto de vista implica mantener que el beneficio que obtiene un ser todavía no existente puede compensar el mal causado a un ser existente. Por consiguiente, es posible considerar que los animales no conscientes de sí mismos, a diferencia de los seres conscientes de sí mismos, son intercambiables entre sí. Esto implica que es posible que la muerte de animales no conscientes de sí mismos no esté mal en ciertas circunstancias: cuando se mata sin dolor a animales que llevan una vida placentera, su muerte no hace que otros animales sufran, y la muerte de un animal hace que sea posible reemplazarlo por otro que, de no ser así, no habría vivido.

¿Es posible, siguiendo el razonamiento expuesto, justificar la cría de pollos para consumo de carne en granjas donde puedan andar libremente en vez de en condiciones de cría intensiva? Supongamos, de forma cuestionable, que los pollos no son conscientes de sí mismos. Igualmente, supongamos que podemos matar a las aves sin dolor, y que la muerte de otros no parece afectar a los que sobreviven. Finalmente, supongamos que por razones económicas, si no fuese para consumirlos, no sería posible la cría de estas aves. Aquí el argumento de la reemplazabilidad parece justificar la muerte de las aves ya que el privarles de los placeres de su existencia puede verse compensado por el placer de las aves que todavía no existen, y que solamente pueden existir si mueren las que ya existen.

Este argumento puede ser válido como razonamiento moral crítico. Incluso a este nivel, es importante darse cuenta de las limitaciones de su aplicación. No puede justificar la cría intensiva en granjas donde los animales no llevan una vida placentera. Tampoco justifica normalmente la muerte de animales salvajes. El pato muerto

por un cazador (incluso haciendo la dudosa suposición de que los patos no son conscientes de sí mismos, y la suposición, casi con toda certeza falsa, de que podemos confiar en que el cazador mate al pato de forma instantánea) probablemente habrá tenido una vida placentera, pero la muerte del pato no hace que sea reemplazado por otro. A menos que la población de patos se encuentre en el nivel máximo que puede alimentarse con la comida disponible, la muerte de un pato acaba con una vida placentera sin que empiece otra, y esta razón hace que esté mal por argumentos utilitaristas claros. Por lo tanto, aunque haya situaciones en las que matar animales no sea malo, se trata de situaciones especiales, y no suponen un número demasiado alto entre los millones de muertes prematuras de animales que los humanos provocan año tras año.

De cualquier modo, en lo que se refiere a principios morales prácticos, sería mejor rechazar en su conjunto la muerte de animales para consumirlos como alimento, a menos que sea necesario para sobrevivir. Matar animales para usarlos como alimento nos hace considerarlos como objetos que podemos utilizar a voluntad. Su vida cuenta poco cuando se compara con nuestros meros deseos. Mientras sigamos con esta forma de utilización de los animales, será tarea imposible cambiar como deberíamos nuestras actitudes con respecto a los animales. ¿Cómo podemos fomentar que las personas respeten a los animales, y se preocupen de manera equitativa por sus intereses, si siguen comiéndoselos por puro placer? Puede que la mejor manera de fomentar actitudes correctas hacia la consideración para con los animales, incluidos los no conscientes de sí mismos, sea establecer el principio simple de evitar matarlos para alimento.

6
Quitar la vida: el embrión y el feto

El problema

Pocos son los problemas éticos sobre los que hoy en día se discute tanto como el aborto y, mientras el péndulo ha ido balanceándose de un lado a otro, ninguna posición ha conseguido alterar de forma significativa las opiniones de sus oponentes. Hasta 1967, el aborto era ilegal en la mayoría de las democracias occidentales, excepto en Suecia y Dinamarca. Posteriormente, los británicos modificaron su legislación permitiendo el aborto por motivos sociales amplios y, en 1973, en el caso de *Roe contra Wade*, el Tribunal Supremo de los Estados Unidos dictó a favor del derecho constitucional de las mujeres a abortar en los seis primeros meses de embarazo. Todas las naciones de Europa Occidental, incluidos países católicos como Italia, España y Francia, liberalizaron su legislación sobre el aborto, excepto la República de Irlanda, que se mantuvo al margen de esta tendencia.

Pero los oponentes al aborto no abandonaron su lucha. En los Estados Unidos, los presidentes conservadores han modificado la composición del Tribunal Supremo, el que a su vez ha limado los márgenes de la decisión de *Roe contra Wade*, permitiendo así que los estados restrinjan, de diferentes formas, el acceso al aborto. Fuera de la frontera de los Estados Unidos, el tema del aborto volvió a aflorar en la Europa del Este tras la caída del comunismo. Los estados comunistas habían permitido el aborto, pero a medida

que las fuerzas nacionalistas y religiosas se hicieron fuertes, hubo intensos movimientos en países como Polonia para reimplantar leyes restrictivas. También surgió un gran debate por la necesidad de introducir una legislación única para la nueva Alemania unida, ya que las leyes de la República Federal eran más restrictivas que las de la República Democrática.

En 1978 el nacimiento de Louise Brown creó un nuevo problema acerca del status de la vida humana en su primera etapa, ya que fue el primer ser humano nacido de un embrión que había sido fecundado fuera del cuerpo humano. El éxito de Robert Edwards y Patrick Steptoe al demostrar la posibilidad de la fecundación in vitro se basó en varios años de experimentos con embriones humanos en una primera etapa, ninguno de los cuales había sobrevivido. La fecundación in vitro es un procedimiento rutinario para ciertos tipos de infertilidad, y ha dado lugar a miles de bebés sanos. Sin embargo, para alcanzar este punto, han sido destruidos muchos más embriones en experimentos, y se necesita seguir experimentando para mejorar las técnicas de la fecundación in vitro. Quizá sean todavía más significativas, a largo plazo, las posibilidades de otras formas de experimentación abiertas por la existencia de un embrión viable fuera del cuerpo humano. Hoy en día los embriones pueden permanecer congelados y almacenados muchos años para posteriormente ser descongelados e implantados en una mujer. De estos embriones se desarrollan niños perfectamente normales, pero esta técnica implica que haya un gran número de embriones preservados en congeladores especiales en todo el mundo. (En el momento en que escribo tan sólo en Australia hay unos 11.000 embriones congelados). Debido a que el proceso de fecundación in vitro a menudo produce más embriones de los que de forma segura se pueden transferir al útero de la mujer de la cual provino el óvulo,

muchos de estos embriones congelados nunca se necesitarán, y seguramente serán destruidos, donados para investigar o cedidos a otras parejas infértiles.

En poco tiempo parece que aparecerán otras nuevas tecnologías. Los embriones se pueden analizar para ver si contienen anormalidades genéticas y, en caso de existir, se descartan. Edwards ha adelantado que pronto será científicamente viable criar embriones in vitro hasta el punto de que, unos 17 días después de la fertilización, desarrollen células de origen sanguíneo, que podrían utilizarse para tratar algunas enfermedades sanguíneas que ahora son mortales. Otros, especulando sobre un futuro lejano, se han preguntado si algún día habrá bancos de embriones o fetos que proporcionen órganos para aquellos que los necesiten.

El aborto y la experimentación destructiva con embriones plantean temas éticos difíciles ya que el desarrollo del ser humano es un proceso gradual. Si tomamos el óvulo fecundado inmediatamente después de la concepción, es difícil entristecerse con su muerte. El óvulo fecundado es una célula individual. Después de unos días, sigue siendo un diminuto conjunto de células sin ningún rasgo anatómico del ser en el que se convertirá posteriormente. Las células que al final se convertirán en el propio embrión no se pueden distinguir en esta etapa de las células que se convertirán en la placenta y la bolsa amniótica. Hasta unos 14 días después de la fertilización, ni siquiera podemos saber si el embrión va a ser uno o dos individuos, porque es posible que se produzca una división que dé lugar a la formación de gemelos. A los 14 días, el primer rasgo anatómico aparecerá en la posición en la cual se desarrollará posteriormente la columna vertebral. En esta fase el embrión no puede sentir dolor o estar consciente. En el otro extremo está el ser humano adulto. Matar a un adulto humano es

un asesinato y, excepto en algunas circunstancias especiales como las que debatiremos en el próximo capítulo, sin duda condenable de forma universal. Sin embargo, no hay ninguna línea evidente que divida al óvulo fecundado del adulto, y de ahí el problema.

En la mayor parte de este capítulo trataremos el problema del aborto, pero la discusión sobre el status del feto tendrá implicaciones evidentes en dos temas relacionados: la experimentación embrionaria y la utilización de tejidos fetales con fines médicos. Empezaremos la discusión sobre el aborto estableciendo la posición de los que se oponen a él, a la cual nos referiremos como posición conservadora. Después examinaremos algunas de las respuestas liberales que se pueden considerar como generales, y veremos por qué no son adecuadas. Por último utilizaremos nuestro anterior análisis sobre el valor de la vida para abordar el tema desde una perspectiva más amplia. En contraste con la opinión generalizada de que la cuestión moral sobre el aborto es un dilema sin solución, veremos que, al menos dentro de los límites de la ética no religiosa, existe una respuesta bien definida y los que adoptan un punto de vista diferente están sencillamente equivocados.

La posición conservadora

El razonamiento principal contra el aborto, de una manera formal, sería algo así:

> Primera premisa: es malo matar a un ser humano inocente.
> Segunda premisa: un feto humano es un ser humano inocente.
> Conclusión: por tanto, es malo matar a un feto humano.

La respuesta liberal normalmente consiste en negar la segunda premisa de este razonamiento. Así que se trata de ver si el feto es un ser humano, ya que a menudo la controversia sobre el aborto es una polémica sobre cuándo se inicia la vida humana.

Sobre este tema la posición conservadora es difícil que vacile. Los conservadores apuntan a la continuidad entre el óvulo fecundado y el niño y retan a los liberales a señalar cualquier etapa de este proceso gradual que marque una línea divisoria moralmente significativa. A menos que exista dicha línea, indican los conservadores, debemos o bien elevar la categoría de los embriones en su primera etapa hasta la del niño, o descender la categoría del niño hasta la del embrión; pero nadie quiere que se permita que se mate a los niños a petición de sus padres, así que la única posición sostenible es ofrecer al feto la misma protección que ahora ofrecemos al niño.

¿Es cierto que no existe ninguna línea divisoria moralmente significativa entre el óvulo fecundado y el niño? Las que normalmente se sugieren son: el nacimiento, la viabilidad, el movimiento del feto y el inicio de la conciencia. Veámoslas de una en una.

El nacimiento

El nacimiento es la línea divisoria más visible de todas las posibles, y la que mejor encaja con las posiciones liberales. Coincide hasta cierto punto con nuestra manera de ver el problema: nos sentimos menos molestos por la destrucción de un feto que no hemos visto nunca que por la muerte de un ser que todos podemos ver, oír y abrazar. Pero, ¿basta esto para que sea el nacimiento la línea que decida si se puede o no matar a un ser? La posición conservadora podría, de forma admisible, responder que el feto/bebé es la

misma entidad, ya se encuentre fuera o dentro del útero, con los mismos rasgos humanos (los veamos o no) y el mismo grado de conocimiento y capacidad para sentir dolor. Puede que un niño prematuro esté menos desarrollado en estos aspectos que un feto que se aproxime al fin de un embarazo normal. Parece extraño mantener que no podemos matar al niño prematuro, y sí al feto más desarrollado. La situación de un ser –dentro o fuera del útero– no debería afectar mucho al que sea malo matarlo.

La viabilidad

Si el nacimiento no marca una distinción moral definitiva, ¿debemos retrasar la línea al período en el que el feto pueda sobrevivir fuera del útero? Esto elimina la objeción de tomar el nacimiento como el punto decisivo, ya que trata el feto viable en igualdad con el niño, nacido de forma prematura, en la misma etapa del desarrollo. En la viabilidad fue donde el Tribunal Supremo de los Estados Unidos señaló la línea en el caso de *Roe contra Wade*. El tribunal mantuvo que el estado tiene un interés legítimo en proteger la vida potencial, y que este interés se hace "obligatorio" en el momento de alcanzar la viabilidad "porque el feto entonces tiene presumiblemente la capacidad de la vida significativa fuera del útero de la madre". Por consiguiente, las leyes que prohíben el aborto tras la viabilidad, según el tribunal, no serían anticonstitucionales. Pero los jueces que redactaron la decisión mayoritaria no indicaron por qué la mera capacidad de existir fuera del útero debería de suponer tal diferencia para el interés del estado en proteger la vida potencial. Después de todo, si hablamos, como lo hace el tribunal, de vida humana *potencial*, el feto no viable es tan humano adulto potencial como el feto viable. (Volveré a este tema de la potencialidad en

breve; pero es diferente del razonamiento conservador que ahora estamos tratando, según el cual el feto es un ser humano y no sólo un ser humano potencial).

Existe otra importante objeción a convertir la viabilidad en el punto decisorio. El punto en el que el feto puede sobrevivir fuera del cuerpo de la madre varía según el estado de la tecnología médica. Hace treinta años era generalmente aceptado que un bebé nacido más de dos meses prematuro no tenía posibilidades de sobrevivir. Hoy en día, un feto de seis meses –es decir, un bebé prematuro tres meses– a menudo sale adelante, gracias a técnicas médicas sofisticadas, e incluso han llegado a sobrevivir fetos nacidos tras cinco meses y medio de gestación. Esto amenaza con socavar la clara división, hecha por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, del embarazo en trimestres, con el límite de viabilidad entre el segundo y el tercer trimestre.

A la luz de estos adelantos médicos, ¿podemos decir que ahora no se puede practicar un aborto sobre un feto de seis meses, pero sí que se podía haber hecho hace treinta años sin que estuviera mal? La misma comparación también se puede hacer, no entre el presente y el pasado, sino entre diferentes lugares. Un feto de seis meses podría tener una buena posibilidad de sobrevivir si nace en una ciudad donde se utiliza la más reciente tecnología médica, y ninguna en absoluto si nace en un pueblo lejano del Chad o de Nueva Guinea. Supongamos que por algún motivo, una mujer embarazada de seis meses ha de volar de Nueva York a un pueblo de Nueva Guinea y que, una vez que llega al pueblo, no hay forma de que pueda volver rápidamente a una ciudad con instalaciones médicas modernas. ¿Hemos de decir que hubiera estado mal de su parte haber abortado antes de salir de Nueva York, pero ahora que está en el pueblo sí que puede hacerlo? Si el viaje no cambia la

naturaleza del feto, ¿por qué ha de suprimir su derecho a la vida?

La posición liberal podría responder que el hecho de que el feto sea totalmente dependiente de la madre para su supervivencia implica que no tiene derecho a la vida independiente de los deseos de la madre. En otros casos, sin embargo, no mantenemos que la total dependencia de otra persona signifique que esa persona pueda decidir si uno ha de vivir o morir. Un bebé recién nacido es totalmente dependiente de su madre, si nace en una zona aislada en la cual no hay otra madre lactante, ni medios para alimentarlo con biberón. Una mujer mayor puede ser totalmente dependiente de que su hijo la cuide, y una excursionista que se rompa la pierna a cinco días de camino a pie de la carretera más cercana puede morir si su compañero no le trae ayuda. No pensamos que en estas situaciones la madre pueda quitar la vida de su hijo, el hijo la de su anciana madre o el excursionista la de su compañera herida. De modo que no es admisible sugerir que la dependencia del feto no viable de su madre le dé derecho a matarlo; y si la dependencia no justifica convertir la viabilidad en la línea divisoria, es difícil ver qué lo justifica.

El movimiento del feto

Si ni el nacimiento ni la viabilidad marcan una distinción moralmente significativa, menos aún hay que decir de un tercer candidato, el movimiento del feto. Por éste se entiende el momento en el que la madre empieza a sentir por primera vez cómo se mueve el feto, y según la teología católica tradicional, se pensaba que éste era el momento en el que el feto ganaba su alma. Si aceptáramos ese punto de vista, podríamos pensar que el movimiento es importante, ya que el alma es, según el cristianismo, lo que diferencia a los humanos

de los animales. Pero la idea de que el alma entre en el feto en el momento del movimiento fetal es una superstición anticuada, descartada hoy en día hasta por los teólogos católicos. Dejar a un lado estas doctrinas católicas hace que el movimiento del feto sea insignificante para nuestro análisis. No es más que el momento en el que por primera vez se siente mover al feto espontáneamente; está vivo antes de este punto y estudios con ultrasonidos han demostrado que en realidad el feto empieza a moverse unas seis semanas después de la fecundación, mucho antes de que se pueda sentir su movimiento. En todo caso, la capacidad de movimiento físico –o la falta de él– no tiene nada que ver con la seriedad de la pretensión de una vida continuada. No vemos la falta de tal capacidad como un argumento para negar a la gente paralítica sus aspiraciones de seguir viviendo.

La conciencia

Se puede considerar que el movimiento tiene indirectamente una importancia moral, en cuanto que es una indicación de alguna forma de conciencia y, como ya hemos visto, la conciencia y la capacidad para sentir placer o dolor son de una importancia moral real. A pesar de esto, ninguna de las dos posiciones en la polémica sobre el aborto ha hecho mucha mención del desarrollo de la conciencia en el feto. Los que se oponen al aborto pueden enseñar documentales sobre el "grito silencioso" del feto cuando se produce el aborto, pero la intención que hay detrás de estos documentales es conmover a los no comprometidos. Las personas que se oponen al aborto realmente quieren defender el derecho a la vida de los seres humanos desde la concepción, independientemente de que sean o no conscientes. Para los que están a favor del aborto, apelar a

una ausencia de capacidad de conciencia ha parecido una estrategia muy arriesgada. Sobre la base de los estudios que demuestran que el movimiento tiene lugar unas seis semanas después de la fecundación, junto con otras investigaciones que han encontrado cierta actividad cerebral en la séptima semana, se ha sugerido que el feto podría ser capaz de sentir dolor en esta temprana etapa del embarazo. Esa posibilidad ha hecho que los liberales sean muy precavidos a la hora de apuntar al inicio de la conciencia como el punto en el cual el feto tiene derecho a la vida. Volveremos al tema de la conciencia en el feto más adelante en este mismo capítulo, ya que es pertinente para la cuestión de la experimentación fetal y embrionaria. También consideraremos un punto anterior que pudiera ser importante para la experimentación embrionaria, pero no para la polémica sobre el aborto. En lo que se refiere al aborto, la discusión hasta ahora ha mostrado que la búsqueda de la posición liberal de una línea divisoria moralmente crucial entre el recién nacido y el feto no ha sido capaz de identificar cualquier acontecimiento o etapa del desarrollo que pueda soportar el peso de separar a los que tienen derecho a la vida de los que no lo tienen, de una forma en la que el feto aparece claramente en la última categoría en la etapa del desarrollo en la que tienen lugar la mayor parte de los abortos. La posición conservadora se mueve en terreno firme al insistir que el paso del embrión al niño es un proceso gradual.

Algunos argumentos liberales

Algunos liberales no ponen en duda la afirmación conservadora de que el feto sea un ser humano inocente, pero argumentan

que el aborto es, sin embargo, permisible. Consideraremos tres argumentos que apoyan este punto de vista.

Las consecuencias de una legislación restrictiva

El primer argumento consiste en que las leyes que prohíben el aborto no evitan que éste se lleve a cabo, sino que hacen que se realice de forma clandestina. Las mujeres que quieren abortar están generalmente desesperadas, y acuden a abortistas ilegales o intentan remedios caseros. Los abortos practicados por médicos cualificados son tan seguros como cualquier otra operación, pero los que se llevan a cabo por personas no cualificadas a menudo tienen como resultado graves complicaciones médicas y a veces la muerte. De este modo, el efecto que produce la prohibición del aborto no es tanto reducir el número de abortos sino más bien aumentar las dificultades y peligros para las mujeres con un embarazo no deseado.

Este argumento ha tenido gran influencia a la hora de ganar apoyo para conseguir una legislación abortiva más liberal. Fue aceptado por la Comisión Real Canadiense sobre el Status de la Mujer, que concluía que: "Una ley que tiene más efectos negativos que positivos es una mala ley . . . Mientras exista en su forma actual, miles de mujeres la quebrantarán."

Lo principal de este argumento es que va en contra de las leyes que prohíben el aborto, y no en contra del punto de vista que sostiene que abortar está mal. Esta distinción es importante y a menudo se ha dejado a un lado en la polémica sobre el aborto. Este argumento ilustra bien la distinción, ya que una mujer podría aceptarlo de forma consecuente y defender que la ley debiera

permitir el aborto libre, mientras que al mismo tiempo decide –si está embarazada– o aconseja a otra mujer que lo esté, que abortar no está bien. Es un error asumir que la ley debiera siempre imponer la moralidad. Quizá sea que, como se ha alegado en el caso del aborto, los intentos por imponer una conducta correcta conduzcan a consecuencias que nadie desea, y no se produzca un descenso en lo que está mal hecho; o quizá sea que, como propone el siguiente argumento que consideraremos, existe un área de la ética privada en la cual las leyes no debieran interferir.

Por consiguiente, este primer argumento trata de la legislación sobre el aborto y no sobre la ética del mismo. Incluso dentro de esos límites, sin embargo, se puede poner en duda, ya que no satisface la afirmación conservadora de que abortar es matar deliberadamente a un ser humano inocente, con la misma categoría ética que el asesinato. Los que apoyan este punto de vista no quedarán contentos con la aseveración de que la legislación restrictiva del aborto no hace más que conducir a la mujer a abortar de forma clandestina. Insistirán en que se puede cambiar esta situación y que las leyes se pueden hacer cumplir de forma adecuada. Quizá también sugieran medidas que faciliten la aceptación del embarazo por parte de las mujeres que se quedan embarazadas sin desearlo. Dado el juicio ético inicial contra el aborto, esta respuesta es perfectamente razonable y por este motivo el primer argumento no logra evitar la cuestión ética.

¿Es competencia del derecho?

Este segundo argumento también se refiere a la legislación sobre el aborto más que a la ética del mismo. Utiliza el criterio de que,

como aparece en un informe llevado a cabo por una comisión gubernamental británica sobre la legislación acerca de la homosexualidad y la prostitución: "Debe haber una esfera de la moralidad e inmoralidad privadas que, dicho en términos breves y claros, no sea competencia del Derecho". Este punto de vista está ampliamente aceptado entre los pensadores liberales, y se remonta a la obra de John Stuart Mill *Sobre la libertad*, en la cual, el "principio único y muy simple" es, según sus propias palabras:

> Que el único propósito por el cual se puede legítimamente ejercitar el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es impedir que haga daño a otros . . . No se le puede legítimamente obligar a hacer o a abstenerse de hacer algo porque será en su beneficio, porque le hará más feliz, o porque, según otros, actuar de esa forma sería acertado o incluso justo.

La postura de Mill a menudo se cita de forma adecuada en apoyo de la revocación de la legislación que crea los "delitos sin víctimas", como las leyes que prohíben las relaciones homosexuales entre adultos con el consentimiento de ambos, la utilización de marihuana y otras drogas, la prostitución, el juego, etcétera. Normalmente se incluye al aborto en esta lista, como por ejemplo lo hizo el criminólogo Edwin Schur en su libro *Crimes Without Victims*. Los que consideran el aborto como un delito sin víctimas dicen que, mientras todo el mundo tenga derecho a mantener o actuar según su propio punto de vista acerca de la moralidad del aborto, ningún sector de la comunidad debería intentar forzar a los demás a adherirse a su propia y particular postura. En una sociedad pluralista, deberíamos tolerar a aquéllos que no comparten nuestras posiciones morales y dejar la decisión de abortar a la interesada.

La falacia de enumerar el aborto entre los delitos sin víctimas debería ser evidente. La polémica sobre el aborto es, en general, una polémica sobre si el aborto tiene o no una "víctima". Los que se oponen al aborto mantienen que la víctima es el feto, mientras que los que no se oponen puede que nieguen que el feto cuente como víctima de una manera seria. Estos últimos quizá dijeran, por ejemplo, que un ser no puede ser víctima a no ser que tenga unos intereses que sean violados, y el feto no tiene intereses. Pero sea cual sea la manera en que se desarrolle la polémica, no puede simplemente ignorarse sobre la base de que las personas no debemos intentar forzar a los demás a seguir nuestros propios criterios morales. Mi postura de que lo que Hitler hizo con los judíos era malo es un criterio moral, y si existiera algún atisbo de que el nazismo pudiera volver a producirse, seguramente yo haría todo lo posible por obligar a los demás a que no actuaran de forma contraria a esta postura. El principio de Mill es defendible sólo si se restringe, como Mill lo hizo, a actos que no dañan a los demás. Utilizar el principio como forma de evitar las dificultades de resolver la polémica ética sobre el aborto es dar por sentado que el aborto no daña a "otro", lo cual constituye precisamente el aspecto que hay que probar antes de que legítimamente podamos aplicar el principio al caso del aborto.

Un argumento feminista

El último de los tres argumentos que buscan justificar el aborto sin negar que el feto es un ser humano inocente consiste en que la mujer tiene derecho a elegir lo que le ocurra a su propio cuerpo. Este argumento empezó a destacar con la aparición del movimiento de liberación de la mujer y lo han elaborado filósofos norteamericanos

simpatizantes del feminismo. Judith Jarvis Thomson, por medio de una ingeniosa analogía, ha presentado un argumento que ha tenido mucha influencia. Imaginemos, dice ella, que una mañana nos despertamos en la cama de un hospital, conectados de alguna manera a un hombre inconsciente que se encuentra en la cama junto a la nuestra. Se nos dice que este hombre es un famoso violinista que padece una enfermedad renal. La única forma que tiene de sobrevivir es teniendo su sistema circulatorio conectado al de otra persona con el mismo grupo sanguíneo, y nosotros somos la única persona con la sangre adecuada. De modo que una asociación de amantes de la música nos secuestró y llevó a cabo la operación de conexión. Como nos encontramos en un hospital con buena reputación, podríamos, si quisiéramos, decirle a un médico que nos desconectara del violinista; en cuyo caso el violinista moriría irremediablemente. Por otra parte, si permaneciéramos conectados durante sólo (¿sólo?) nueve meses, el violinista se recuperaría y podríamos ser desconectados sin poner su vida en peligro.

Thomson cree que si nos viéramos inmersos en esta situación inesperada, no estaríamos moralmente obligados a permitir que el violinista utilizara nuestros riñones durante nueve meses. Ayudar al violinista sería un acto muy generoso y amable de nuestra parte, pero decir esto, afirma Thomson, es bastante diferente de decir que haríamos mal si actuáramos de forma contraria.

Hay que resaltar que la conclusión de Thomson no depende de negar que el violinista sea un ser humano inocente, con el mismo derecho a la vida que cualquier otro ser humano inocente. Al contrario, Thomson afirma que el violinista tiene derecho a la vida, pero tener derecho a la vida, según ella, no implica el derecho de utilizar el cuerpo de otra persona, incluso aunque no utilizarlo nos suponga la muerte.

El paralelismo de este caso con el del embarazo, especialmente el embarazo a consecuencia de una violación, es evidente. Una mujer que haya quedado embarazada como resultado de una violación se encuentra a sí misma, sin haberlo elegido, conectada a un feto de la misma manera que nosotros nos encontrábamos conectados al violinista. Cierto es que una mujer embarazada no tiene normalmente que pasar nueve meses en cama, pero los que se oponen al aborto no considerarían esto como una justificación suficiente para abortar. Dar un recién nacido en adopción podría ser más difícil, psicológicamente, que abandonar al violinista al final de su enfermedad; pero esto en sí mismo no parece una razón suficiente para matar al feto. Si se acepta que el feto no cuenta como un ser humano con todas las de la ley, abortar cuando el feto no es viable tiene la misma relevancia moral que desconectarnos del violinista. Así que si estamos de acuerdo con Thomson en que no estaría mal desconectarnos del violinista, debemos aceptar también que cualquiera que sea el estado del feto, el aborto tampoco es malo, al menos cuando el embarazo es consecuencia de una violación.

El argumento de Thomson probablemente se puede aplicar a otros casos que no sean el de la violación. Supongamos que nos encontramos conectados al violinista, no porque fuéramos secuestrados por los amantes de la música, sino porque habíamos ido al hospital a visitar a un amigo enfermo, y cuando entramos en el ascensor, pulsamos un botón equivocado, acabando así en una parte del hospital normalmente visitada solamente por los que se ofrecen voluntarios para conectarse a pacientes que de otra forma no podrían sobrevivir. Un equipo de médicos, que espera al siguiente voluntario, supone que somos el próximo voluntario y nos anestesia para después conectarnos a un paciente. Si el argumento de Thomson era válido en el caso del secuestro, probablemente

también lo es aquí, ya que ayudar a otra persona nueve meses en contra de nuestra voluntad es un precio muy alto a pagar por ignorancia o descuido. En este sentido el argumento podría aplicarse más allá de los casos de violación al mucho mayor número de mujeres que se quedan embarazadas por ignorancia, descuido o un fallo en el anticonceptivo utilizado.

Pero, ¿es válido este argumento? La breve respuesta es ésta: es válido si la particular teoría de los derechos en que se basa es válida; y no es válido si dicha teoría no es válida.

La teoría de los derechos en cuestión se puede ilustrar con otro de los imaginarios ejemplos de Thomson: supongamos que nos encontramos desesperadamente enfermos y que lo único que puede salvarnos es que nos toque nuestra estrella de cine favorita con su fría mano en nuestra febril frente. Pues bien, Thomson dice que aunque tengamos derecho a la vida, no quiere decir que tengamos derecho a forzar a la estrella de cine a venir a nosotros, o que ésta se encuentre en ninguna obligación moral de venir a salvarnos, aunque sería muy amable de su parte que lo hiciera. De este modo Thomson no acepta que estemos siempre obligados a tomar la mejor línea de acción, una vez considerados todos los puntos, o hacer aquello que tenga las mejores consecuencias. En cambio, acepta un sistema de derechos y obligaciones que nos permita justificar nuestras acciones independientemente de sus consecuencias.

Hablaremos más de esta concepción de los derechos en el capítulo 8. Por ahora, basta con indicar que el utilitarismo rechazaría esta teoría de los derechos, al igual que el razonamiento de Thomson en el caso del violinista. El utilitarismo sostendría que, por muy ultrajados que hubiéramos salido de ser secuestrados, si las consecuencias de desconectarnos del violinista son, mirándolo

bien, y teniendo en cuenta los intereses de cualquier afectado, peores que las consecuencias de seguir conectado, debemos seguir conectados. Esto no quiere decir necesariamente que el utilitarismo viera como malvada o merecedora de culpa a una mujer que se desconectara a sí misma. Quizá los utilitaristas reconocieran que esta mujer se ha visto sumergida en una situación extraordinariamente difícil, en la cual hacer lo que es correcto implicaría un sacrificio considerable. Incluso podrían reconocer que la mayoría de las personas en dicha situación se guiarían más bien por el interés propio que por hacer lo que es correcto. No obstante, mantendrían que desconectarse está mal hecho.

Al rechazar la teoría de los derechos de Thomson y con ella su razonamiento en el caso del violinista, el utilitarismo también estaría rechazando su argumento sobre el aborto. Thomson afirmaba que su argumento justificaba el aborto incluso si permitiéramos que la vida del feto tuviera tanto peso como la vida de una persona normal. El utilitarismo diría que estaría mal negarse a mantener la vida de una persona durante nueve meses, si ésa fuera la única forma en la que esa persona podría sobrevivir. Por tanto si a la vida del feto se le da el mismo peso que a la de una persona normal, el utilitarismo sostendría que estaría mal negarse a seguir adelante con el embarazo hasta que el feto pudiera sobrevivir fuera del útero.

Con esto concluimos nuestro análisis sobre las respuestas liberales más normales al argumento conservador sobre el aborto. Hemos visto que los liberales no han logrado establecer una línea divisoria moralmente significante entre el recién nacido y el feto, y sus argumentos –con la posible excepción del argumento de Thomson, si es que se puede defender su teoría de los derechos– tampoco consiguen justificar el aborto de forma que no pongan en duda la afirmación conservadora de que el feto es un ser humano

inocente. No obstante, sería precipitado que los conservadores supusieran que su teoría contra el aborto es válida. En este momento hay que incluir en este debate algunas conclusiones más generales sobre el valor de la vida.

El valor de la vida del feto

Volvamos al principio. El argumento principal contra el aborto desde el cual empezamos era el siguiente:

> Primera premisa: es malo matar a un ser humano inocente.
> Segunda premisa: un feto humano es un ser humano inocente.
> Conclusión: por tanto, es malo matar a un feto humano.

El primer grupo de respuestas que consideramos aceptaban la primera premisa de este argumento pero se oponían a la segunda. El segundo grupo de respuestas no rechazaban ninguna premisa, pero se oponía a establecer la conclusión partiendo de estas premisas (o se oponía a la conclusión de que el aborto debería estar prohibido por la ley). Ninguna de las respuestas cuestionaba la primera premisa de este argumento. Dada la amplia aceptación de la doctrina de la santidad de la vida humana, esto no sorprende; pero la discusión de esta doctrina en los capítulos anteriores muestra que esta premisa es menos segura de lo que mucha gente cree.

La debilidad de la primera premisa del argumento conservador consiste en que descansa en nuestra aceptación de la categoría especial de la vida *humana*. Hemos visto que el término "humano" encuadra a dos nociones distintas: pertenecer a la especie *homo sapiens* y ser persona. Una vez que el término se examina detenidamente en este sentido, la debilidad de la primera premisa

conservadora se hace evidente. Si se toma "humano" como equivalente de "persona", la segunda premisa del argumento, que sostiene que el feto es un ser humano, es claramente falsa, porque no se puede argumentar que el feto sea racional o consciente de sí mismo. Si, por otra parte, se toma "humano" en el sentido de simplemente "miembro de la especie *homo sapiens*", la defensa conservadora de la vida del feto se basa en una característica a la que le falta pertinencia moral y, por tanto, la primera premisa es falsa. El centro de la cuestión hasta ahora nos debe parecer familiar: que un ser sea o no miembro de nuestra especie no es en sí mismo más pertinente al hecho de que matar esté mal que el hecho de que sea o no miembro de nuestra raza. La creencia de que el mero hecho de pertenecer a nuestra especie, independientemente de otras características, constituye una gran diferencia sobre el hecho de que matar a un ser esté mal, es un legado de las doctrinas religiosas que incluso los que se oponen al aborto dudan en incluir en el debate.

Reconocer este sencillo punto transforma el tema del aborto. Ahora podemos mirar al feto por lo que es –las características reales que posee– y valorar su vida en la misma escala que las vidas de seres con similares características que no pertenecen a nuestra especie. Ahora se hace evidente que al movimiento "Pro-vida" o "Derecho a la Vida" se le ha denominado de forma errónea. Lejos de sentir preocupación por toda vida, o una escala de preocupación imparcialmente basada en la naturaleza de la vida en cuestión, los que protestan contra el aborto pero comen habitualmente a base de los cuerpos de gallinas, cerdos y terneras, muestran solamente una preocupación parcial por las vidas de los miembros de nuestra propia especie. Porque en cualquier comparación justa de las características moralmente pertinentes, como la racionalidad,

la conciencia de sí mismo, el conocimiento, la autonomía, el placer, el dolor, etcétera, la ternera, el cerdo y la tan ridiculizada gallina se encuentran muy por delante del feto en cualquier etapa del embarazo, mientras que si hacemos la comparación con un feto de menos de tres meses, un pez mostraría más señales de conciencia.

Por tanto, lo que sugiero es que acordemos no dar más valor a la vida del feto que a la vida de un animal no humano dado un nivel similar de racionalidad, conciencia de sí mismo, conocimiento, capacidad de sentir, etcétera. Ya que ningún feto es persona, ningún feto tiene el mismo derecho a la vida que una persona. Todavía tenemos que considerar en qué punto es probable que el feto sea capaz de sentir dolor. Porque ahora bastará con decir que hasta que esa capacidad exista, un aborto termina una existencia que no tiene valor "intrínseco" en absoluto. Después de eso, cuando el feto sea consciente, aunque no consciente de sí mismo, el aborto no debe ser tomado a la ligera (si es que una mujer alguna vez se toma el aborto a la ligera). Pero los serios intereses de una mujer normalmente tendrán más peso que los intereses rudimentarios de un feto incluso consciente. De hecho, es difícil condenar incluso un aborto realizado por las razones más insignificantes en un embarazo avanzado, a menos que también condenemos la matanza de formas de vida mucho más desarrolladas sólo por el sabor de su carne.

La comparación entre el feto y otros animales nos lleva a otro punto más. Cuando el equilibrio entre los intereses en conflicto hace necesario matar a una criatura que siente, es importante que la muerte se lleve a cabo de la forma menos dolorosa posible. En el caso de los animales no humanos, la importancia de la humanidad a la hora de matar es ampliamente aceptada, pero extrañamente, en el caso del aborto no se le presta demasiada atención. Esto no es

debido a que se sepa que el aborto mata al feto de una forma rápida y humanitaria. Los abortos en fases avanzadas del embarazo –en los cuales es más posible que sufra el feto– a veces se llevan a cabo inyectando una solución salina en el líquido amniótico que rodea al feto. Se ha afirmado que el efecto de esto causa convulsiones al feto que muere entre una y tres horas después, tras lo cual es expulsado del útero. Si existe base para creer que un método abortivo causa sufrimiento al feto, ese método debe ser evitado.

El feto como vida potencial

Una posible objeción al argumento que hemos ofrecido en la sección anterior es que tiene en cuenta sólo las características reales del feto, y no sus características potenciales. Sobre la base de estas características reales, como admitirán algunos de los que se oponen al aborto, la comparación entre el feto y muchos animales no humanos no es favorable a aquél. Es al considerar su potencial para convertirse en un ser humano maduro cuando el pertenecer a la especie *homo sapiens* se hace importante, y el feto sobrepasa con mucho a cualquier gallina, cerdo o ternera.

Hasta este momento no he planteado la cuestión del potencial del feto porque pensé que era mejor concentrarse en el argumento principal contra el aborto; pero es cierto que se puede esgrimir un argumento diferente, basado en el potencial del feto. Éste es el momento de analizar este otro argumento, que podemos enunciar de la siguiente forma:

> Primera premisa: es malo matar a un ser humano potencial.
> Segunda premisa: un feto humano es un ser humano potencial.
> Conclusión: por tanto, es malo matar a un feto humano.

La segunda premisa de este argumento es más fuerte que la segunda premisa del argumento anterior. Mientras que es problemático concluir si un feto *es* realmente un ser humano –depende de lo que queramos decir por dicho término–, no se puede negar que sí que es un ser humano potencial. Esto es cierto tanto si por "ser humano" entendemos "miembro de la especie *homo sapiens*" o un ser racional y consciente de sí mismo, es decir, una persona. La segunda premisa fuerte de este nuevo argumento se adquiere, sin embargo, bajo el coste de una primera premisa más débil, porque el hecho de que matar a un ser humano potencial –incluso a una persona potencial– sea malo es más fácil que se ponga en duda que el hecho de que matar a un ser humano real sea malo.

Es cierto naturalmente que la racionalidad, conciencia de sí mismo y otras cualidades potenciales de un feto *homo sapiens* sobrepasan a las de una vaca o un cerdo; pero de ahí no se desprende que el feto tenga un mayor derecho a la vida. No hay ninguna regla que diga que una X potencial tenga el mismo valor que una X, o que tenga todos los derechos de una X. Hay muchos ejemplos que muestran justo lo contrario. Arrancar una bellota en brote no es lo mismo que talar un roble venerable. Meter una gallina viva en una olla de agua hirviendo sería mucho peor que hacer lo mismo con un huevo. El príncipe Carlos es el rey potencial de Inglaterra, pero ahora no tiene los derechos de un rey.

En ausencia de cualquier deducción general que nos lleve a decir que "A es una X potencial" y, por tanto, "A tiene los derechos de X", no debemos aceptar que una persona potencial tenga los derechos de una persona, a menos que se nos pueda dar alguna razón específica por la cual esto se dé en este caso particular. Pero, ¿cuál podría ser esa razón? Esta cuestión es especialmente pertinente si volvemos a la base sobre la cual, en el capítulo anterior, se sugería

que la vida de una persona merece mayor protección que la vida de un ser que no sea persona. Estos motivos –desde la preocupación indirecta del utilitarismo clásico por no atemorizar a otros con que puedan ser los próximos en ser matados, el peso dado por el utilitarismo de preferencia a los deseos de una persona, la conexión de Tooley entre el derecho a la vida y la capacidad de verse a uno mismo como un sujeto mental que continúa, y el principio del respeto por la autonomía– están todos basados en el hecho de que las personas se ven a ellas mismas como entidades distintas con un pasado y un futuro. No se aplican a los que ni ahora ni nunca han sido capaces de verse a ellos mismos de esta forma. Si éstos son los motivos para no matar a las personas, el mero potencial de llegar a ser persona no es un argumento válido para no matar.

Se podría decir que esta respuesta interpreta mal el significado del potencial del feto humano, y que este potencial es importante, no porque cree en el feto un derecho o pretensión a la vida, sino porque todo el que mate a un feto humano priva al mundo de un futuro ser racional y consciente de sí mismo. Si los seres racionales y conscientes de sí mismos son intrínsecamente valiosos, matar a un feto humano es privar al mundo de algo intrínsecamente valioso y, por tanto, está mal. El problema principal que hay en esto como argumento en contra del aborto –aparte de la dificultad que existe en establecer que los seres racionales y conscientes de sí mismos tienen un valor intrínseco– es que no se puede sostener como una razón para oponerse a todos los abortos, o incluso a los abortos practicados meramente porque el embarazo se produce en una fecha poco adecuada. Además, el argumento nos conduce a condenar otras prácticas distintas del aborto que la mayoría de los anti-abortistas aceptan.

La afirmación de que los seres racionales y conscientes de sí

mismos son intrínsecamente valiosos no es motivo para oponerse a todos los abortos porque no todos los abortos privan al mundo de un ser racional y consciente de sí mismo. Supongamos que una mujer ha estado planeando incorporarse a una expedición de escalada en junio, y en enero descubre que está embarazada de dos meses. Por el momento no tiene hijos, pero pretende tener uno en el plazo de uno o dos años. El embarazo no es deseado sólo porque no es el momento adecuado. Los que se oponen al aborto presumiblemente pensarían que abortar en estas circunstancias sería una atrocidad, porque ni la vida ni la salud de la madre están en juego, solamente el placer que siente al escalar montañas. Sin embargo, si el aborto está mal sólo porque priva al mundo de una futura persona, en este caso no lo está, ya que no hace sino retrasar la entrada de una persona al mundo.

Por otra parte, este argumento nos lleva a condenar las prácticas que reducen la población humana futura: la contracepción, bien por medios "artificiales" o bien por medios "naturales" tales como la abstinencia durante los días en que es más probable que la mujer sea fértil, y también el celibato. Este argumento tiene, en realidad, todas las dificultades de la forma "total" del utilitarismo, analizado en los dos capítulos anteriores, y no aporta ninguna razón para pensar que el aborto sea peor que cualquier otro medio de control de población. Si el mundo ya se encuentra sobrepoblado, este argumento no ofrece ninguna razón en contra del aborto.

¿Existe algún otro factor pertinente en el hecho de que el feto sea una persona potencial? Si lo hay, no tengo ni idea de cuál puede ser. En los escritos contra el aborto a menudo encontramos referencia al hecho de que cada feto humano es único. Paul Ramsey, antiguo profesor de Religión en la Universidad de Princeton, ha afirmado que la genética moderna, al enseñarnos que la primera

fusión del espermatozoide y el óvulo crea una partícula de información que es "irrepetible", parece llevarnos a la conclusión de que "toda destrucción de la vida fetal debería ser considerada asesinato". Pero, ¿por qué este hecho ha de llevarnos a dicha conclusión? Sin lugar a dudas el feto de un perro es también genéticamente único. ¿Quiere esto decir que está tan mal el aborto de un perro como el de un humano? Si cuando se conciben gemelos homólogos, la información genética se repite, ¿pensaría Ramsey, entonces, que es permisible practicar un aborto sobre uno de los dos gemelos en cuestión? Los hijos que tendríamos mi mujer y yo si no utilizáramos anticonceptivos serían genéticamente únicos. ¿Constituye el hecho de que no se pueda determinar de forma precisa qué carácter genéticamente único tendrían esos niños que el uso de anticonceptivos sea menos malo que el aborto? ¿Por qué? Y si lo fuera, ¿podría reducir la seriedad del aborto la perspectiva existente de que se pueda llevar a cabo con éxito la clonación, una técnica mediante la cual se utilizan las células de un individuo para reproducir un feto que es una fotocopia genética del original? Supongamos que la mujer que desea ir a escalar abortara, tomara una célula del feto abortado y posteriormente la reimplantara en su útero de manera que se desarrollara una réplica genéticamente exacta del feto abortado, siendo la única diferencia que el parto tendría lugar seis meses después y, así, podría disfrutar de la expedición. ¿Sería de esta forma aceptable el aborto? Dudo que lo fuera para muchos de los que se oponen a él.

La condición del embrión en laboratorio

Ahora es el momento de dar un giro a nuestro debate y centrarnos en la experimentación sobre embriones humanos en su primera

etapa, mantenidos vivos en un fluido especial, fuera del cuerpo humano. Esto es relativamente un debate nuevo, ya que la posibilidad de mantener un embrión vivo fuera del cuerpo es nueva, pero en muchos aspectos pisa el mismo terreno que el tema del aborto. Aunque uno de los argumentos principales del aborto –la afirmación de que la mujer tiene derecho a controlar su propio cuerpo– no se puede aplicar directamente a este nuevo contexto, el argumento contra la experimentación embrionaria descansa en una de las dos afirmaciones que ya hemos analizado: o que el embrión tiene derecho a ser protegido debido a que es un ser humano, o que el embrión tiene derecho a ser protegido debido a que es un ser humano potencial.

Se podría pensar, por tanto, que los motivos contra la experimentación embrionaria son más fuertes que los motivos contra el aborto, porque no se aplica uno de los argumentos en favor del aborto mientras que sí se aplican los principales argumentos en contra del mismo. En realidad, sin embargo, los dos argumentos en contra del aborto no se aplican al embrión en laboratorio tan fácilmente como uno pudiera pensar.

En primer lugar, ¿es ya el embrión un ser humano? Ya hemos visto que las pretensiones por el derecho a la vida no deberían basarse en la pertenencia a una especie. Así, el hecho de que el embrión sea de la especie *homo sapiens* no demuestra que el embrión sea un ser humano en ningún sentido moralmente pertinente. Y si el feto no es una persona, es incluso más evidente que el embrión tampoco puede serlo. Pero hay una cuestión mucho más interesante en contra de la afirmación de que el embrión en su primera etapa sea un ser humano: los seres humanos son individuos, y el embrión en su primera etapa ni siquiera es un individuo. En cualquier momento hasta unos 14 días tras la fecundación –y esto es más de lo que los

embriones humanos se han mantenido vivos hasta ahora fuera del cuerpo–, el embrión se puede dividir en dos o más embriones genéticamente idénticos. Esto ocurre de forma natural y da lugar a la formación de gemelos homólogos. Cuando tenemos un embrión anterior a este punto, no podemos estar seguros de si lo que estamos observando es el precursor de uno o dos individuos.

Esto plantea un problema para los que enfatizan la continuidad de nuestra existencia desde la concepción a la madurez. Supongamos que tenemos un embrión en un recipiente en un laboratorio. Si pensamos en este embrión como la primera etapa de un ser humano individual, podríamos llamarlo María. Pero ahora supongamos que el embrión se divide en dos embriones idénticos. ¿Sigue siendo uno de ellos María, y el otro Ana? Si es así, ¿cuál de ellos es María? No hay nada que distinga a los dos, ni manera de afirmar que al que llamamos Ana se dividiera del que llamamos María, o al revés. ¿Podríamos decir, entonces, que María ya no existe y que ahora tenemos a Ana y a Elena? Pero, ¿qué le ocurrió a María? ¿Murió? ¿Debemos guardar luto por ella? Estas especulaciones son absurdas, ya que partimos de pensar en el embrión como un individuo en un momento en el que sólo es un conjunto de células. Por tanto, hasta que haya pasado la posibilidad de una división embrionaria, es incluso más difícil mantener que el embrión sea un ser humano, en un sentido moralmente pertinente, que mantener que el feto sea un ser humano en un sentido moralmente pertinente. Esto sirve de base para la legislación y las directrices en Gran Bretaña y algunos países más que permiten la experimentación embrionaria hasta los 14 días posteriores a la fecundación. Pero por motivos ya analizados, y otros que estamos a punto de tratar, este límite es todavía innecesariamente restrictivo.

Y, ¿qué ocurre con el argumento de lo potencial? ¿Pueden

aplicarse las afirmaciones sobre el potencial del embrión en el útero al embrión en un recipiente en el laboratorio? Antes de que Robert Edwards empezara las investigaciones que condujeron al procedimiento de la fecundación in vitro, nadie había observado un embrión humano viable anterior a la etapa en la que se implanta en las paredes del útero. En el proceso normal de reproducción dentro del cuerpo, el embrión, o "pre-embrión", como ahora a veces se le denomina, permanece independiente durante los primeros siete a catorce días. Debido a que tales embriones existían sólo dentro del cuerpo de la mujer, no había forma de observarlos durante ese período. Incluso la misma existencia del embrión no se podía establecer hasta después de la implantación. Bajo estas circunstancias, una vez que se conocía la existencia del embrión, ese embrión tenía grandes posibilidades de convertirse en una persona, a menos que se interrumpiera su desarrollo deliberadamente. La posibilidad de que tal embrión se convirtiera en persona era, por tanto, mucho mayor que la probabilidad de que un óvulo en una mujer fértil se uniera con esperma del compañero de esa mujer y tuviera como resultado un bebé.

Había también, en esos días previos a la fecundación in vitro, una distinción más importante entre el embrión y el óvulo y el espermatozoide. Mientras que el embrión dentro del cuerpo femenino tiene algunas posibilidades definitivas (más adelante consideraremos hasta qué punto llegan esas posibilidades) de evolucionar hasta convertirse en un bebé *a menos* que un acto humano deliberado interrumpa su crecimiento, el óvulo y el espermatozoide solamente pueden llegar a ser un niño si *existe* un acto humano deliberado. De modo que en un caso, todo lo que se necesita para que el embrión tenga esperanzas de llevar a cabo su potencial es que no se le detenga, mientras que en el

otro, hay que acometer un acto positivo. El desarrollo del embrión dentro del cuerpo femenino se puede ver, por tanto, como un mero desdoblamiento de un potencial que está inherente en él. (Cierto es que esto es una simplificación exagerada, puesto que no tiene en cuenta los actos positivos que ocurren en el nacimiento de un niño; pero se le asemeja). El desarrollo del óvulo y el espermatozoide separados es más difícil de contemplar en este sentido, ya que no tendrá lugar ningún desarrollo posterior a menos que la pareja lleve a cabo el acto sexual o utilice inseminación artificial.

Ahora consideremos lo que ha ocurrido como resultado del éxito de la fecundación in vitro. El procedimiento consiste en extraer uno o dos óvulos de los ovarios de una mujer, colocarlos en el fluido adecuado en un recipiente de cristal, y luego añadir esperma al recipiente. En los laboratorios más expertos, esto da lugar a la fecundación en un 80% de los óvulos así tratados. Entonces el embrión se puede mantener en el recipiente durante dos o tres días, mientras crece y se divide en dos, cuatro, y más tarde en ocho células. En esta etapa el embrión es normalmente transferido al útero de una mujer. Aunque la transferencia en sí misma es un procedimiento muy simple, es después de esta transferencia cuando existe más posibilidad de que las cosas se compliquen: por razones que no se entienden totalmente, hasta con el equipo más experto en fecundación in vitro, la probabilidad de que un embrión determinado que haya sido transferido al útero efectivamente quede implantado ahí, y dé lugar a un embarazo que continúe, es siempre menor al 20%, y generalmente no mayor al 10%. En resumen, por tanto, antes de la llegada de la fecundación in vitro, en cada caso en el que conocíamos de la existencia de un embrión humano normal, habría sido cierto decir de dicho embrión que, a menos que se le manipulara deliberadamente, evolucionaría

casi con toda seguridad hasta convertirse en una persona. El proceso de la fecundación in vitro, sin embargo, conduce a la creación de embriones que no pueden desarrollarse hasta convertirse en una persona a menos que se lleve a cabo algún acto humano deliberado (la transferencia al útero) y que incluso entonces, en el mejor de los casos, lo más probable es que no lleguen a ser persona.

El resultado de todo esto es que la fecundación in vitro ha reducido la diferencia entre lo que se puede decir del embrión y lo que se puede decir del óvulo y el espermatozoide, cuando están todavía separados, pero considerados como una pareja. Antes de la fecundación in vitro, cualquier embrión humano normal conocido tenía mucha mayor probabilidad de llegar a ser un bebé que cualquier óvulo y espermatozoide antes de que tuviera lugar la fecundación. Pero con la fecundación in vitro, existe una diferencia mucho más discreta en la probabilidad de que resulte un bebé de un embrión compuesto de dos células en un recipiente de cristal, y la probabilidad de que resulte un bebé de la unión entre un óvulo y esperma en un recipiente de cristal. Para ser preciso, si admitimos que el índice de la fecundación en laboratorio es del 80% y su índice de embarazo por embrión transferido es del 10%, la probabilidad de que resulte un bebé de un embrión determinado es del 10%, y la probabilidad de que resulte un bebé de un óvulo al cual se le ha colocado en un fluido al que se le ha añadido esperma es del 8%. Por tanto, si el embrión es una persona potencial, ¿por qué no lo son también el óvulo y el espermatozoide considerados de forma conjunta? Sin embargo, ningún miembro del movimiento pro-vida quiere rescatar óvulos y esperma con objeto de salvar las vidas de las personas en las cuales tienen el potencial de convertirse.

Consideremos la siguiente situación no demasiado improbable.

En el laboratorio donde se lleva a cabo la fecundación in vitro, se ha obtenido el óvulo de una mujer y se le ha colocado en un recipiente. El esperma de su compañero se encuentra en otro recipiente adyacente, listo para ser mezclado en la solución que contiene al óvulo. De pronto, se producen malas noticias: la mujer está sangrando por el útero y no estará en condiciones de recibir un embrión durante al menos un mes. Por tanto, no tiene objeto seguir adelante con el procedimiento. A un ayudante de laboratorio se le dice que se deshaga del óvulo y del esperma, y lo hace, tirándolos en el fregadero. De momento, todo va bien; pero unas cuantas horas después, cuando el ayudante vuelve al laboratorio para preparar el siguiente procedimiento, se da cuenta de que el fregadero está atascado, y que el óvulo y su fluido todavía siguen ahí, en el fondo del fregadero. Está a punto de desbloquear el atasco, cuando se da cuenta de que también se ha tirado el esperma en el fregadero. ¡Lo más probable es que el óvulo haya sido fecundado! ¿Qué se supone que debe de hacer? Los que hacen una clara distinción entre el óvulo y el espermatozoide por una parte, y el embrión por otra, deben pensar que, mientras que el ayudante estaba en su derecho de echar el óvulo y el esperma por el fregadero, ahora haría mal si desbloqueara el atasco. Esto es difícil de aceptar. La potencialidad no parece tener el concepto de todo o nada; la diferencia entre el óvulo y el espermatozoide por una parte, y el embrión por otra, es de grado, y está relacionada con la probabilidad de llegar a ser persona.

Los defensores tradicionales del derecho a la vida del embrión se han mostrado reacios a introducir grados de potencialidad en el debate, porque una vez que se acepta el concepto, parece innegable que el embrión en su primera etapa tiene menos de persona potencial que el embrión avanzado o el feto. Esto podría

fácilmente llevarnos a la conclusión de que la prohibición en contra de destruir el embrión en su primera etapa es menos severa que la prohibición en contra de destruir el embrión avanzado o el feto. No obstante, algunos defensores del argumento de lo potencial han recurrido a la probabilidad. Entre ellos se encuentra el teólogo católico John Noonan:

> Como la vida en sí misma es una cuestión de probabilidades, y como la mayor parte del razonamiento moral es una estimación de probabilidades, parece estar en concordancia con la estructura de la realidad y la naturaleza del pensamiento moral fundamentar un juicio moral en el cambio de las probabilidades en la concepción . . . ¿Sería diferente el argumento si tan sólo uno de cada diez niños concebidos llegaran a nacer? Naturalmente que lo sería. Este argumento es un llamamiento a las probabilidades que en realidad existen, y no a cualquiera o a todos los estados de los casos que se pueden imaginar . . . Si se destruye un espermatozoide, se está destruyendo un ser que tenía la posibilidad de mucho menos de 1 entre 200 millones de convertirse en un ser con razonamiento, un código genético, un corazón y otros órganos, y de sentir dolor. Si se destruye un feto, se está destruyendo un ser que ya posee un código genético, órganos y sensibilidad ante el dolor, y que tenía un 80% de posibilidades de convertirse en un bebé fuera del útero que, en algún momento, razonaría.

El artículo del que se ha extraído esta cita ha tenido mucha influencia en el debate sobre el aborto, y a menudo lo han citado y reeditado aquellos que se oponen a él, pero el desarrollo de nuestra comprensión sobre el proceso reproductivo ha hecho que la postura de Noonan sea insostenible. La dificultad inicial es que las cifras que ofrece Noonan sobre la supervivencia del embrión

incluso en el útero ya no se pueden considerar correctas. En el momento en que escribió Noonan, la estimación de la pérdida del feto se basaba en el reconocimiento clínico de embarazos en las seis a ocho semanas después de la fecundación. En esta etapa, la posibilidad de perder el feto debido a un aborto espontáneo es de aproximadamente un 15%. Sin embargo, algunos avances científicos recientes que permiten el reconocimiento del embarazo en una fase anterior ofrecen unas cifras muy diferentes. Si el embarazo se diagnostica antes de la implantación (en los 14 días después de la fecundación), la probabilidad de que se llegue al nacimiento es de entre un 25 y un 30%, y si se diagnostica después de la implantación, el porcentaje inicialmente aumenta de un 46 a un 60%, pasando a ser de un 85 a un 90% al alcanzarse la sexta semana de gestación.

Noonan afirmó que su argumento es "un llamamiento a las probabilidades que en realidad existen, y no a cualquiera o a todos los estados de los casos que se pueden imaginar". Pero una vez que sustituimos las probabilidades reales de que los embriones se conviertan en personas, en varias etapas de su existencia, el argumento de Noonan ya no apoya el momento de la fecundación como el período en el que el embrión consigue una condición moral significativamente diferente. De hecho, si necesitáramos un 80% de probabilidad de que llegue a ser un bebé –cifra que el mismo Noonan menciona–, tendríamos que esperar hasta casi seis semanas después de la fecundación antes de que el embrión tuviera la relevancia que Noonan le atribuye.

En un momento de su argumento Noonan se refiere al número de espermatozoides que se producen en una eyaculación masculina, y afirma que hay sólo una posibilidad entre 200 millones de que un espermatozoide se convierta en parte de un ser viviente. Este enfoque sobre el esperma en lugar de sobre el óvulo constituye

un curioso ejemplo de inclinación masculina, pero incluso si lo dejamos pasar, la nueva tecnología ofrece todavía una dificultad más para este argumento. Ahora existe un medio de solucionar la infertilidad masculina causada por un bajo nivel de espermatozoides. Se toma un óvulo, al igual que el proceso de la fecundación in vitro, pero en lugar de añadir una pequeña cantidad de fluido seminal al recipiente que contiene el óvulo, se coge un solo espermatozoide con una aguja fina y se microinyecta bajo la capa exterior del óvulo. Así, si comparamos la probabilidad de que el embrión se convierta en persona con la probabilidad de que el óvulo, junto con el espermatozoide que se ha cogido con la aguja y que está a punto de microinyectarse en el óvulo, se convierta en persona, no seremos capaces de encontrar ninguna distinción clara entre los dos. ¿Quiere eso decir que estaría mal detener el proceso, una vez que se ha cogido el espermatozoide? El argumento de Noonan sobre las probabilidades parecería comprometerlo o a esta inverosímil afirmación o a aceptar que podemos destruir embriones humanos. Este procedimiento también pone en tela de juicio la afirmación de Ramsey sobre la importancia del cianotipo genético único: esa "partícula de información *irrepetible*" que se ha determinado en el caso del embrión pero no en el caso del óvulo y el espermatozoide. Porque aquí también queda determinada antes de la fecundación.

En este apartado hemos intentado demostrar cómo afectan las circunstancias especiales del embrión en el laboratorio a la aplicación de los argumentos tratados en otras partes de este capítulo sobre la condición del embrión o el feto. No he pretendido abarcar todos los aspectos de la fecundación in vitro ni de la experimentación embrionaria, ya que para hacerlo, se necesitaría investigar sobre algunos temas más, entre ellos, la conveniencia

de destinar escasos recursos médicos a este área en un momento en el que el mundo tiene un grave problema de sobrepoblación, y la especulación de que se hará un mal uso de las nuevas técnicas para crear niños "a medida", bien a petición de los padres, o lo que es peor, de algún dictador loco. Abarcar estos asuntos importantes, pero disparatados, nos alejaría demasiado de los principales temas de los que se ocupa este libro. Sin embargo, hay que hacer una breve mención de otro aspecto de la experimentación embrionaria: el papel de las parejas de cuyos gametos se ha desarrollado el embrión.

Las feministas han jugado un papel muy importante a la hora de señalar hasta qué punto puede una pareja ser vulnerable a las presiones de los médicos para donar un embrión con fines científicos. Quizá sea que estén desesperados por tener un hijo, y el equipo de fecundación in vitro representa su última esperanza de conseguir su objetivo. Ellos saben que hay otras muchas parejas buscando tratamiento, lo que significa que probablemente tendrán que estar preparados para hacer un gran esfuerzo para que el equipo médico los considere. ¿Tienen en realidad una libre elección cuando se les pide que donen óvulos o embriones? Solamente, creo, si está bastante claro que su respuesta no afectará al tratamiento de la fecundación in vitro en modo alguno. Siempre que se lleve a cabo cualquier experimentación embrionaria, existe la necesidad de algún tipo de garantía y forma de control para que siempre sea así.

Hacer uso del feto

Las perspectivas de utilizar los fetos humanos con fines médicos han hecho surgir un nuevo tema polémico relacionado con el

aborto. Las investigaciones llevadas a cabo específicamente sobre fetos han llevado a la esperanza de encontrar remedio a muchas enfermedades graves mediante el trasplante de tejido o células del feto. Comparado con tejido adulto, el tejido fetal parece crecer mejor después de ser trasplantado, y tener menos probabilidades de rechazo por parte del paciente. El ejemplo que ha recibido más publicidad hasta la fecha es el de la enfermedad de Parkinson, pero también se ha sugerido el uso de tejido fetal en el tratamiento de la enfermedad de Alzheimer, la de Huntington y la diabetes; y se ha utilizado el trasplante fetal para salvar la vida de otro feto, en un caso en el que a un feto de 30 semanas, dentro del útero, que sufría un trastorno mortal en su sistema inmunológico, se le trasplantaron células de feto resultantes de un aborto.

¿Tienen los fetos derechos o intereses que se puedan violar o dañar al utilizarlos para estos fines? Ya hemos argumentado que el feto no tiene ningún derecho y, ni siquiera, hablando en sentido estricto, ningún interés en la vida. Pero hemos visto que en el caso de los animales, afirmar que un ser no tiene derecho a la vida no quiere decir que dicho ser no tenga derechos o intereses en absoluto. Si el feto es capaz de sentir dolor, como los animales, tendrá interés en no sentirlo, y a ese interés se le debería dar igual consideración que a los intereses similares de cualquier otro ser. Es fácil imaginar que mantener a un feto con vida después de un aborto con objeto de preservar su tejido en las mejores condiciones posibles podría causar dolor y sufrimiento a un feto que es capaz de sentir dolor. Por tanto, ahora debemos volver a una investigación más detallada sobre un tema que se ha tratado anteriormente en este capítulo: ¿cuándo llega el feto a ser consciente?

Afortunadamente hoy en día es posible dar una respuesta razonablemente definitiva a este interrogante. La parte del cerebro

asociada con las sensaciones de dolor, y de forma más general con la conciencia, es la corteza cerebral. Hasta las 18 semanas de gestación, la corteza cerebral no está lo suficientemente desarrollada para que tengan lugar conexiones sinápticas dentro de él, en otras palabras, no se reciben las señales que dan lugar al dolor en un adulto. Entre las 18 y las 25 semanas el cerebro alcanza una etapa en la cual existe algún tipo de transmisión nerviosa en esas partes asociadas con la conciencia. Incluso entonces, sin embargo, el feto parece estar en estado continuo de sueño y, por tanto, puede no ser capaz de recibir dolor. El feto comienza a "despertarse" a unas 30 semanas de gestación. Naturalmente esto queda bastante más allá de la etapa de viabilidad, y un "feto" que estuviera vivo y fuera del útero en esta etapa sería un niño prematuro y no un feto.

Con objeto de dar al feto el beneficio de la duda, sería razonable tomar el primer período posible en el que el feto pudiera sentir algo como el límite tras el cual se le debería proteger. Así, deberíamos dejar a un lado la prueba incierta sobre cuándo despierta, y tomar como línea más definitiva el período en el que el cerebro es físicamente capaz de recibir señales necesarias para la conciencia. Esto nos da un límite de 18 semanas de gestación. Antes de este momento no existe ninguna buena base para creer que el feto necesite ser protegido de una investigación que le perjudique, ya que al feto no se le puede perjudicar. Después de este período el feto sí que necesita que se le proteja de posibles daños, con la misma base que lo necesitan los animales no humanos que sienten, pero que no son conscientes de sí mismos.

Existe, sin embargo, una reserva que se debe de añadir a esta exposición. Mientras que el feto antes de las 18 semanas puede, estrictamente hablando, no ser capaz de sentir daño, si se le permite desarrollarse hasta llegar a ser un niño, a este futuro niño se

le podría dañar seriamente mediante un experimento que lo hiciera nacer discapacitado. Por tanto, las investigaciones que permiten que el feto sobreviva por encima de las 18 semanas no entran dentro de la regla permisiva que se ha sugerido en el párrafo anterior.

En las discusiones sobre la utilización de tejido fetal a menudo se menciona el riesgo de "complicidad" en el acto inmoral de abortar. Los que quieren defender la utilización del tejido fetal hacen un gran esfuerzo para demostrar que esta utilización se puede mantener totalmente al margen de la decisión de abortar, y por tanto no sirve para "legitimar" abortos. Por el mismo motivo, muchos países tienen, o están elaborando, leyes o directrices para la utilización de tejido fetal procedente de abortos inducidos, y muchas de estas leyes o directrices se redactan sobre la base del supuesto, implícito o explícito, de que es importante separar la decisión de abortar de la utilización de tejido fetal, por miedo a que la utilización de dicho tejido sirva para aumentar la incidencia de los abortos. Podría existir, por ejemplo, el requisito de que la donación tenga que ser totalmente anónima. Esto evita que una mujer aborte con objeto de donar tejido que pudiera salvar la vida de un familiar, o quizá de uno de sus propios hijos. Es posible que el motivo de tales requisitos sea proteger a la mujer de las presiones para abortar. Si esto constituye una base válida para exigir el anonimato es algo que trataremos pronto. Aquí solamente quiero señalar que si es la premisa de que el aborto es inmoral la que constituye el motivo para intentar evitar cualquier "complicidad" entre la utilización de tejido fetal y abortar, o para garantizar que el uso del tejido fetal no contribuya a una mayor incidencia de los abortos, entonces los argumentos aportados en este capítulo van en contra de ese punto de vista. Al menos cuando se lleva a cabo antes de las 18 semanas, el aborto es en sí mismo

moralmente neutro. Incluso los abortos que se producen después de este período, cuando haya dolor de por medio, se podrían justificar si el resultado fuera evitar un sufrimiento mucho mayor salvando la vida de un niño que padeciera un trastorno en su sistema inmunológico, o curar la enfermedad de Parkinson o la de Alzheimer en una persona mayor. Si el requisito de que separemos el acto de abortar de la donación de tejido fetal no se puede basar con garantías en la necesidad de proteger al feto, ¿se puede fundamentar en su lugar en la necesidad de proteger a los padres y, en particular, a la mujer? Hay que considerar diferentes aspectos de esta separación. Si el médico que aconseja a la mujer embarazada sobre su aborto y el médico que busca tejido fetal para un paciente moribundo son la misma persona, el conflicto de intereses es claro, y parece un riesgo real que el médico no podrá ofrecer un consejo desinteresado a la embarazada. Por tanto, esta separación constituye un aspecto importante de la protección de la posición de la mujer embarazada.

Pero, ¿qué hay de la posición que establece que la mujer embarazada debe estar separada del receptor mediante el velo del anonimato? Naturalmente esto evita que aborte para así proporcionar tejido a alguien que conozca. ¿Está justificada esta restricción por la consideración de sus propios intereses? Por una parte, sin esta protección es fácil imaginar situaciones en las que una mujer embarazada se encontraría bajo una gran presión para abortar con el fin de salvar la vida de un pariente moribundo; o una mujer que no esté embarazada podría sentirse en la obligación de quedarse en estado para después acabar con su embarazo y proporcionar así el tejido fetal necesitado. Las feministas pueden pensar que en una sociedad en la que dominan los hombres, las perspectivas de intensificar más la opresión de la mujer de esta

forma es motivo suficiente para excluir la designación del tejido para una determinada persona conocida.

Sin embargo, el argumento que conduce a la conclusión contraria es también fuerte. No es ni inusual ni exagerado que un padre o una madre haga grandes sacrificios por su hijo. Permitimos que tanto el hombre como la mujer trabajen muchas horas haciendo tareas sin importancia en una fábrica con el fin de ahorrar el dinero suficiente para garantizar que sus hijos reciban una buena educación. Esto nos lleva a concluir que el sacrificio por el bien de un familiar o una persona amada no está mal en sí mismo o no es algo que tengamos que prohibir. En muchos países también se permite que la mujer aborte por razones que son mucho menos importantes que salvar una vida. Esto indica que no contemplamos el aborto como algo tan malo (desde el punto de vista del feto o de la mujer) que debería estar prohibido, o incluso restringido a situaciones en las cuales es necesario para salvar una vida. Si aceptamos los supuestos que sirven de base a estas dos actitudes, poco podemos criticar a una mujer que decide abortar con el fin de proporcionar el tejido fetal que pudiera salvarle la vida a su hijo. Puede que no todas las mujeres quieran hacer esto, pero las que quieran, puede que estén tomando una decisión perfectamente razonable y autónoma. Es muy paternalista que la legislación se interponga y diga que un médico no debe llevar a cabo tales decisiones. Desde esta perspectiva es extraño que algunas feministas, de quienes se podría esperar que estuvieran defendiendo el derecho de la mujer a la autonomía, estén entre los que piensan que la mujer necesita una legislación especial que las proteja de los efectos de sus propias acciones tomadas libremente.

Estos dos argumentos opuestos tienen una fuerza considerable, pero deberíamos favorecer la autonomía a menos que exista una

clara prueba de que los resultados de actuar así sean muy malos. Yo no conozco ninguna prueba a ese efecto. Sospecho, en realidad, que muchos (aunque no todos, naturalmente) de los motivos para prohibir las donaciones designadas de tejidos se desprenden del deseo de evitar causar más abortos y, en particular, evitar que las mujeres se queden embarazadas con el fin de que se disponga de tejido fetal. Pero por las razones ya mencionadas, no veo que haya nada inherentemente malo en que se produzcan más abortos, o más embarazos encaminados a proporcionar tejido fetal, con tal de que la mujer en cuestión elija libremente esta situación, y de que los abortos adicionales realmente contribuyan a salvar la vida de otros. Si la mayor objeción consiste en que los actos de una mujer pudieran estar coaccionados y no libremente elegidos, la solución no sería prohibir *todas* las opciones de abortar para proporcionar tejido fetal, sino establecer procedimientos que garanticen que la mujer que lo haga, haya tenido libre elección, teniendo conocimiento de toda la información importante de que se disponga.

Una vez llegados a este punto, puede que el dinero entre en juego. Algunos se preguntarán qué ocurre si una mujer se queda embarazada y pone fin a su embarazo no con objeto de salvar la vida de los que ama, sino porque recibe dinero a cambio de tejido fetal. ¿No se desprende de la argumentación sobre la autonomía que esto también debería decidirlo la mujer? ¿Realmente es peor quedarse embarazada y poner fin al embarazo para así recibir, digamos, 10.000 dólares, que pasar seis meses haciendo un trabajo repetitivo en una fábrica llena de ruido, peligro y polución por el mismo dinero?

A pesar de mi voluntad para facilitar el uso de tejido fetal, soy mucho más reacio a aprovechar el libre mercado. Esto no se debe a que crea que la mujer no es capaz de protegerse a sí misma de la

explotación del mercado; en realidad no me parece una forma peor de explotación que las que aceptamos en formas más habituales de empleo. No me gusta la idea de un mercado libre de tejido fetal porque, como R. M. Titmuss argumentó hace muchos años en el caso del suministro de sangre con fines médicos, cuando elegimos entre una política social basada en el altruismo y otra basada en el comercio, estamos eligiendo entre dos tipos diferentes de sociedad. Puede que sea mejor, por una serie de razones, que haya algunas cosas que no se puedan comprar con dinero; algunas circunstancias en las cuales debemos confiar en el altruismo de las personas a las que amamos, o incluso de personas a las que no conocemos en esta sociedad. Yo apoyo los esfuerzos realizados por no ceder a la progresiva comercialización de cada aspecto de nuestras vidas y, por tanto, me resistiría a que se comercie con tejido fetal.

Aborto e infanticidio

Queda una importante objeción a la argumentación que he formulado en favor del aborto. Ya hemos visto que la fuerza de la posición conservadora estriba en la dificultad que los liberales tienen a la hora de señalar una línea de demarcación moralmente significativa entre el embrión y el recién nacido. La posición liberal necesita poder señalar tal línea, porque los liberales normalmente sostienen que es permisible matar a un embrión o a un feto, pero no a un bebé. He afirmado que la vida de un feto (e incluso con más claridad, la de un embrión) no tiene más valor que la vida de un animal no humano en un nivel similar de racionalidad, conciencia de sí mismo, conocimiento, capacidad de sentir, etcétera, y que puesto

que ningún feto es persona, ningún feto tiene el mismo derecho a la vida que una persona. Ahora se debe admitir que estos argumentos se aplican tanto al recién nacido como al feto. Un bebé de una semana no es un ser racional y consciente de sí mismo, y existen muchos animales no humanos cuya racionalidad, conciencia de sí mismos, conocimiento, capacidad de sentir, etcétera, exceden las de un bebé humano con una semana o un mes. Si el feto no tiene el mismo derecho a la vida que una persona, parece que el recién nacido tampoco, y la vida del recién nacido tiene menos valor para él que la vida de un cerdo, un perro, o un chimpancé para un animal no humano. Así, mientras mi postura sobre la condición de la vida fetal puede ser aceptable para muchos, las implicaciones de esta postura para la condición de la vida del recién nacido no encajan con el casi indiscutido supuesto de que la vida del recién nacido es tan sacrosanta como la de un adulto. De hecho, alguna gente parece creer que la vida de un bebé es más preciada que la de un adulto. En la ola de propaganda anti-alemana que acompañó a la entrada de Gran Bretaña en la Primera Guerra Mundial figuraban de forma destacada espeluznantes historias de soldados alemanes que atravesaban con sus bayonetas a bebés belgas, y parecía suponerse tácitamente que ésa era una atrocidad mayor que el asesinato de adultos.

No considero que el conflicto entre mi posición y las posturas ampliamente aceptadas sobre la santidad de la vida de un niño sea motivo para renunciar a mi punto de vista. Hay que poner objeciones a estas posiciones ampliamente aceptadas. Es cierto que nos gustan los niños porque son pequeños y desvalidos, y no cabe duda de que hay buenos motivos evolucionarios de por qué nos sentimos, de forma instintiva, protectores con ellos. También es cierto que los niños pequeños no pueden ser combatientes y que

matar niños en tiempo de guerra es posiblemente el caso más claro de matanza de civiles, lo cual está prohibido por la convención internacional. En general, puesto que los niños son inofensivos y moralmente incapaces de cometer un delito, los que los matan no tienen las disculpas que a menudo se dan cuando se mata a adultos. Nada de esto demuestra, sin embargo, que matar a un niño sea tan malo como matar a un adulto (inocente).

Al pensar sobre este tema deberíamos dejar a un lado los sentimientos basados en la apariencia pequeña, desvalida y, a veces, atractiva de los niños. Creer que la vida de los niños tienen un valor especial porque son pequeños y lindos está en pie de igualdad con creer que un bebé foca con su piel blanca y suave y sus grandes y redondos ojos merece mayor protección que un gorila, al cual le faltan estos atributos. Ni tampoco la inocencia y el desamparo de una cría de *homo sapiens* puede ser motivo para preferirla al igualmente inocente y desamparado feto de *homo sapiens*, o, lo que es lo mismo, a las ratas de laboratorio que son "inocentes" exactamente en el mismo sentido que los niños, y, en vista del poder que los investigadores tienen sobre ellas, casi tan desamparadas.

Si podemos dejar a un lado los aspectos emocionalmente conmovedores pero estrictamente sin pertinencia alguna que surgen al matar a un bebé, veremos que los motivos para no matar personas no se aplican a los recién nacidos. La razón utilitarista clásica indirecta no se aplica, ya que nadie capaz de entender lo que ocurre cuando se mata a un recién nacido se podría sentir amenazado por una política que ofreciera menos protección al recién nacido que al adulto. En este sentido Bentham tenía razón al describir el infanticidio como "de una naturaleza que no da la más leve inquietud a la imaginación más tímida". Una vez que somos

lo suficientemente mayores para comprender esta política, somos demasiado mayores para vernos amenazados por ella.

De forma similar, la razón del utilitarismo de preferencia para respetar la vida de una persona no puede aplicarse a un recién nacido. Los recién nacidos no pueden verse a sí mismos como seres que pudieran o no tener un futuro y, por tanto, no pueden tener deseos de continuar viviendo. Por la misma razón, si el derecho a la vida debe basarse en la capacidad de querer seguir viviendo, o en la capacidad de verse a uno mismo como un sujeto con mente continua, un recién nacido no puede tener derecho a la vida. Por último, un recién nacido no es un ser autónomo con capacidad para tomar sus propias elecciones y, por tanto, matar a un recién nacido no puede violar el principio de respeto a la autonomía. En todo esto el recién nacido está en pie de igualdad con el feto y, por consiguiente, existen menos razones en contra de matar tanto al bebé como al feto que en contra de matar a los que son capaces de verse a sí mismos como entidades distintas, existentes en el tiempo.

Naturalmente sería difícil establecer a qué edad los niños empiezan a verse a sí mismos como entidades distintas existentes en el tiempo. Incluso cuando hablamos con niños de dos o tres años es normalmente muy difícil obtener de ellos un concepto coherente sobre la muerte, o sobre la posibilidad de que alguien –y mucho menos ellos mismos– pudiera dejar de existir. No cabe duda de que la edad en la que los niños empiezan a entender estos temas varía mucho, lo mismo que para la mayoría de las cosas. Pero que exista dificultad en trazar esta línea no es motivo para trazarla en un lugar evidentemente erróneo, al igual que la notoria dificultad de decir cuánto pelo tiene que haber perdido un hombre para que podamos llamarlo "calvo" no es motivo para

decir que alguien con la cabeza tan lisa como una bola de billar no está calvo. Naturalmente, cuando los derechos están en juego, es preferible pecar de prudente. Está justificado el punto de vista de que, por motivos legales, ya que el nacimiento proporciona la única línea clara y fácilmente entendible, la legislación sobre el homicidio debería aplicarse inmediatamente después del nacimiento. Puesto que éste es un argumento a nivel de política pública y legislación, es bastante compatible con el punto de vista de que, por motivos puramente éticos, matar a un recién nacido no se puede comparar con matar a un niño mayor o a un adulto. De forma alternativa, al recordar la distinción de Hare entre los niveles crítico e intuitivo del razonamiento moral, se podría sostener que el juicio ético al que hemos llegado se aplica sólo a nivel de la moralidad crítica. Para las decisiones diarias, deberíamos actuar como si un niño tuviera derecho a la vida desde el momento de su nacimiento. En el siguiente capítulo, sin embargo, consideraremos otra posibilidad: que debería haber al menos algunas circunstancias en las cuales el derecho a la vida totalmente legal entrara en vigor no en el momento del nacimiento, sino poco después del mismo, quizá un mes después. Esto proporcionaría el amplio margen en el que siempre acertaríamos que mencionamos anteriormente.

Si estas conclusiones parecen demasiado escandalosas para ser tomadas en serio, quizá merezca la pena recordar que nuestra actual protección absoluta de la vida de los niños es una actitud típicamente cristiana más que un valor ético universal. El infanticidio se ha practicado en sociedades que geográficamente van desde Tahití a Groenlandia y que varían culturalmente desde los aborígenes nómadas australianos a las sofisticadas comunidades urbanas de la antigua Grecia y la China de los mandarines. En algunas de estas sociedades el infanticidio no sólo estaba permitido,

sino que, en ciertas circunstancias, era moralmente obligatorio. A menudo se consideraba que estaba mal no matar a un niño deforme o enfermizo, y el infanticidio era probablemente la primera, y en algunas sociedades la única, forma de control de población.

Podríamos pensar que somos más civilizados que estos pueblos "primitivos". Pero no es fácil sentirse seguros de que somos más civilizados que los mejores moralistas griegos o romanos. No fueron sólo los espartanos los que abandonaban a sus hijos en el monte: tanto Platón como Aristóteles recomendaban que se matara a los niños deformes. Romanos como Séneca, cuyo compasivo sentido moral le parece sorprendentemente al lector moderno (o a mí, de todas formas) superior al de los escritores cristianos de principios del cristianismo y de la Edad Media, también pensaba que el infanticidio era la solución natural y humana de resolver el problema de los bebés enfermos y deformes. El cambio en las actitudes occidentales hacia el infanticidio desde los tiempos romanos es, como la doctrina de la santidad de la vida humana de la que forma parte, producto del cristianismo. Quizá ahora sea posible pensar en estos temas sin asumir el marco moral cristiano que ha impedido, durante tanto tiempo, cualquier revaloración fundamental.

Nada de esto intenta sugerir que alguien que vaya por ahí matando bebés esté en pie de igualdad con una mujer que aborte. Naturalmente deberíamos poner condiciones muy estrictas al infanticidio permitido; pero estas restricciones quizá se debieran más a los efectos que el infanticidio tiene en otras personas que a lo malo que intrínsecamente supone matar a un niño. Evidentemente, en la mayoría de los casos, matar a un niño supone una terrible pérdida para los que lo aman y lo cuidan. La comparación que he hecho entre aborto e infanticidio está inspirada en la objeción de que

la posición que he tomado sobre el aborto también justifica el infanticidio. He admitido este cargo –sin tener en cuenta que admitir esto sea fatal para mi posición– hasta el punto de que lo malo que intrínsecamente supone matar a un feto en estado avanzado y lo malo que intrínsecamente supone matar a un recién nacido no se diferencian en mucho. En los casos de aborto, sin embargo, suponemos que las personas más afectadas –los futuros padres, o al menos la futura madre– quieren tener ese aborto. Por tanto, el infanticidio sólo se puede equiparar al aborto cuando las personas cercanas al pequeño no quieren que viva. Puesto que un niño puede ser adoptado por otras personas, y un feto pre-viable no, tales casos serán raros. (Algunos de ellos serán tratados en el próximo capítulo). Matar a un niño cuyos padres no desean su muerte es, naturalmente, una cuestión totalmente diferente.

7
Quitar la vida: los seres humanos

Al tratar una objeción a la postura sobre el aborto presentada en el capítulo 6, ya hemos ido más allá del aborto para considerar el infanticidio. Al hacerlo, habremos confirmado la sospecha de los que mantienen la santidad de la vida humana de que una vez que se acepta el aborto, la eutanasia acecha a la vuelta de la esquina; para ellos la eutanasia es un mal inequívoco que ha sido rechazado, señalan, por los médicos desde el siglo V antes de Cristo, cuando hicieron por primera vez el juramento hipocrático y juraron no darle medicina mortal a nadie aunque la pida, ni sugerir ningún consejo de esta índole. Además, argumentan que el programa de exterminio nazi es un ejemplo terrible y reciente de lo que puede ocurrir una vez que el estado tiene el poder de acabar con la vida de seres humanos inocentes.

No niego que si se acepta el aborto por los motivos expuestos en el capítulo 6, las razones en favor de matar a otros seres humanos, en determinadas circunstancias, llegan a ser sólidas. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar en este capítulo, no se trata de algo que haya que considerar con horror, y la utilización de la analogía nazi es totalmente engañosa. Por el contrario, una vez abandonadas las doctrinas sobre la santidad de la vida humana que –como se vio en el capítulo 4– se caen por su propio peso en cuanto son cuestionadas, lo que es horrible, en algunos casos, es la negativa a aceptar acabar con la vida.

"Eutanasia" significa, según el diccionario, "muerte suave sin

sufrimiento", pero en la actualidad se refiere a acabar con la vida de los que padecen enfermedades incurables, con gran dolor y angustia, por el bien de los que mueren y para ahorrarles más sufrimiento o angustia. Este es el tema principal de este capítulo. Igualmente, tendré en cuenta algunos casos en los que, aunque el quitar la vida no sea contrario a los deseos del humano que va a morir, tampoco se hace específicamente por el bien de ese ser. Dentro de esta categoría como veremos se encuentran algunos casos que implican a niños recién nacidos. Puede que no sean casos de "eutanasia" en el sentido estricto del término, pero podría ser muy útil incluirlos dentro de la misma discusión general siempre que queden claras las diferencias pertinentes.

En la definición normal de eutanasia existen tres tipos diferentes, cada uno de los cuales plantea cuestiones éticas distintas. Nuestra discusión se verá favorecida si comenzamos estableciendo esta triple distinción para luego evaluar la justificabilidad de cada tipo.

Tipos de eutanasia

Eutanasia voluntaria

En la actualidad, la mayor parte de los grupos que piden modificaciones en la ley para que se permita la eutanasia hacen campaña a favor de la eutanasia voluntaria, es decir, la eutanasia que se lleva a cabo a petición de la persona que va a morir.

Algunas veces la eutanasia voluntaria apenas puede distinguirse del suicidio asistido. Derek Humphry, en *Jean's Way*, cuenta cómo su esposa Jean, cuando estaba muriendo de cáncer, le pidió que le proporcionara los medios para acabar con su vida con rapidez y sin dolor. Habían anticipado la situación y discutido sobre ella antes

de que llegara. Derek consiguió algunas pastillas y se las dio a Jean, quien se las tomó y murió al poco tiempo.

El doctor Jack Kevorkian, patólogo de Míchigan, fue un poco más allá al construir una "máquina del suicidio" para ayudar a las personas con enfermedades terminales a suicidarse. Su máquina consistía en una barra de metal con tres recipientes diferentes acoplados a un tubo del mismo tipo que se usa para el goteo intravenoso. El médico introduce el tubo en la vena del paciente, sin embargo en esta fase pasa solamente una solución salina inocua. Entonces el enfermo puede abrir una llave que permitirá que entre en el tubo una droga que provoca estado de coma; automáticamente, a continuación, sale una droga letal contenida en la tercera botella. El doctor Kevorkian anunció que estaba dispuesto a poner la máquina a disposición de todo enfermo terminal que deseara utilizarla. (El suicidio asistido no está en contra de la ley en el estado de Michigan). En junio de 1990, Janet Adkins, que padecía la enfermedad de Alzheimer pero aún tenía capacidad para tomar la decisión de acabar con su vida, se puso en contacto con el doctor Kevorkian y le comunicó su deseo de morir en lugar de tener que padecer el deterioro progresivo y lento que esta enfermedad lleva consigo. El doctor Kevorkian estaba presente mientras Janet utilizaba su máquina y posteriormente informó de su muerte a la policía. Fue acusado de asesinato, pero el juez no permitió que la acusación pasase a juicio, aduciendo que Janet Adkins había provocado su propia muerte. Al año siguiente el doctor Kevorkian puso su máquina a disposición de otras dos personas que la usaron para poner fin a su vida.[1]

[1] El doctor Kevorkian fue acusado otra vez de asesinato y de suministrar una substancia prohibida en relación con los dos últimos casos, pero una vez más el caso fue sobreseído.

En otros casos las personas que quieren morir quizás no tengan posibilidad de matarse. En 1973, George Zygmaniak resultó herido en un accidente de moto cerca de su casa en Nueva Jersey. Fue llevado al hospital donde se le diagnosticó que sufría parálisis total de cuello para abajo. Igualmente, sufría fuertes dolores. Le comunicó a su médico y a su hermano, Lester, que no deseaba vivir en esas condiciones y les suplicó a los dos que lo mataran. Lester preguntó al médico y al personal del hospital sobre las perspectivas de recuperación de George: le dijeron que eran nulas. Entonces, introdujo un arma en el hospital y le dijo a su hermano: "estoy aquí para acabar con tu dolor, George. ¿Te parece bien?". George, que ya no podía hablar debido a una operación para ayudarle a respirar, movió la cabeza afirmativamente. Lester le disparó un tiro en la sien.

El caso Zygmaniak parece ser un ejemplo claro de eutanasia voluntaria, aunque no cuente con algunas de las garantías propuestas por los partidarios de la legalización de la eutanasia voluntaria. Por ejemplo, la opinión médica sobre las expectativas de recuperación del paciente se obtuvo solamente de manera informal. Tampoco hubo un intento formal de establecer, ante testigos independientes, que su deseo de morir era inmutable y racional, basado en la mejor información disponible sobre su situación. La muerte no la llevó a cabo un médico. Una inyección habría sido menos angustiosa para los demás que un tiro. Sin embargo, Lester Zygmaniak no tenía opción a estas posibilidades ya que la ley de Nueva Jersey, como en la mayoría de los casos, considera asesinato la eutanasia; y si sus planes se hubiesen conocido, no habría podido ponerlos en práctica.

La eutanasia puede ser voluntaria aunque una persona no sea capaz, como Jean Humphry, Janet Adkins, y George Zygmaniak sí

lo fueron, de indicar el deseo de morir hasta el mismo momento en que se tomaron las pastillas, o se abrió la válvula, o se apretó el gatillo. Una persona puede hacer, mientras disfrute de buena salud, una petición escrita de eutanasia si, debido a un accidente o enfermedad, llegara a no tener la capacidad para tomar o expresar su decisión de morir en el caso de estar sufriendo dolor, o de encontrarse sin el uso de sus facultades mentales, y sin una esperanza de recuperación razonable. Al matar a una persona que ha hecho tal petición, que después la ha vuelto a confirmar varias veces, y que en la actualidad se encuentra en uno de los estados descritos, se puede verdaderamente afirmar que se actúa de acuerdo con su voluntad.

Actualmente existe un país en el que los médicos pueden ayudar abiertamente a sus pacientes a morir de una manera tranquila y digna. En Holanda, una serie de casos judiciales durante la década de los ochenta apoyaron el derecho del médico a ayudar a que un paciente muera, incluso si esa ayuda consiste en administrarle al paciente una inyección letal. En Holanda, los médicos que cumplen ciertos requisitos (que describiremos más adelante en este capítulo) tienen actualmente la posibilidad de practicar la eutanasia abiertamente y pueden recogerla en el certificado de defunción sin temor a ser acusados. Se ha calculado que cada año se producen unos 2.300 casos de eutanasia realizada de esta manera.

Eutanasia involuntaria

Consideraré que la eutanasia es involuntaria cuando la persona que muere tiene capacidad para consentir a su propia muerte, pero no lo hace, bien porque no le preguntan, bien debido a que cuando

se le pregunta la persona decide seguir viviendo. Hay que admitir que esta definición agrupa dos casos diferentes bajo un mismo encabezamiento. Existe una diferencia significativa entre matar a alguien que ha escogido seguir viviendo y matar a alguien que no ha dado su consentimiento para que lo maten, pero que en el caso de haber sido preguntado, habría estado de acuerdo. En la práctica, sin embargo, es difícil imaginarse casos en los que una persona es capaz de dar su consentimiento y lo habría dado si se le hubiera preguntado, pero no se le preguntó. ¿Por qué no preguntar? Solamente en la más extraña de las situaciones se podría imaginar una razón para no obtener el consentimiento de una persona con capacidad y voluntad para darlo.

Matar a alguien que no ha dado su consentimiento para morir, solamente se podrá considerar eutanasia cuando el motivo para matar es el deseo de que acabe un sufrimiento insoportable para la persona que va a morir. Por supuesto, parecería muy raro que alguien que actúa por este motivo no tenga en cuenta los deseos de la persona cuyo interés motiva la acción llevada a cabo. Los casos verdaderos de eutanasia involuntaria parecen ser muy raros.

Eutanasia no voluntaria

Las dos definiciones anteriores dejan espacio para un tercer tipo de eutanasia. Si un ser humano no es capaz de entender la elección entre la vida y la muerte, la eutanasia no sería ni voluntaria ni involuntaria, sino no voluntaria. Entre los que no pueden dar su consentimiento se incluirían los enfermos incurables o los recién nacidos con graves discapacidades, y las personas que debido a accidente, enfermedad, o avanzada edad han perdido

permanentemente la capacidad para entender el tema en cuestión, sin haber pedido o rechazado previamente la eutanasia en estas circunstancias.

Ha habido varios casos de eutanasia no voluntaria que han alcanzado los tribunales y las páginas de la prensa popular. He aquí un ejemplo: Louis Repouille tenía un hijo con "deficiencia mental incurable", se encontraba postrado en una cama desde que nació y ciego desde hacía cinco años. Según Repouille: "Parecía estar muerto en todo momento . . . No podía caminar, no podía hablar, no podía hacer nada". Repouille acabó matando a su hijo con cloroformo.

En 1988 apareció un caso que es una buena ilustración del modo en que la tecnología médica moderna nos obliga a tomar decisiones de vida o muerte. El bebé Samuel Linares se tragó un pequeño objeto que se le quedó obturado en la tráquea, provocando una falta de oxígeno en el cerebro. Fue ingresado en un hospital de Chicago en coma y se le conectó a respiración asistida. Ocho meses después, todavía se encontraba en estado comatoso, con respiración asistida, y el hospital tenía planes de trasladar a Samuel a una unidad de cuidados de larga duración. Poco antes del traslado, sus padres lo visitaron en el hospital, la madre abandonó la habitación mientras su padre sacó una pistola y le dijo a la enfermera que se alejara. Entonces, desconectó la respiración asistida y cogió al niño en sus brazos hasta que murió. Cuando estaba seguro de que Samuel había muerto, tiró la pistola y se entregó a la policía. Fue acusado de asesinato, pero el gran jurado se negó a seguir adelante con la acusación de homicidio y posteriormente se le impuso una sentencia suspendida por un delito menor relacionado con el uso de la pistola.

Evidentemente, estos casos plantean cuestiones distintas a las

planteadas por la eutanasia voluntaria. No existe un deseo de morir por parte del niño. Incluso se puede cuestionar si, en estos casos, la muerte se lleva a cabo por el bien del niño, o por el bien de la familia en su conjunto. Si el hijo de Louis Repouille "parecía estar muerto en todo momento", quizás sufría daños cerebrales tan graves que no podía ni siquiera sufrir. Es posible que esto también sea cierto en el estado de coma de Samuel Linares. En el primer caso, su cuidado habría sido una gran carga, sin duda alguna inútil, para la familia, y en el caso Linares, además, un despilfarro de los limitados recursos médicos del estado. Los niños no estaban sufriendo y no podríamos decir que la muerte fuese en favor, o en contra, de sus intereses. Por lo tanto, tal y como la hemos definido, no se trata de eutanasia en sentido estricto. No obstante, puede tratarse de una forma justificable de acabar con la vida humana.

En primer lugar trataremos los casos de infanticidio y de eutanasia no voluntaria ya que son los ejemplos que más se asemejan a las discusiones anteriores sobre la situación de los animales y del feto humano.

Justificación del infanticidio y de la eutanasia no voluntaria

Como se ha visto, la eutanasia es no voluntaria cuando el individuo no ha tenido nunca la capacidad para elegir entre vivir o morir. Ésta es la situación de los recién nacidos con graves discapacidades o de los seres humanos mayores que sufren discapacidad intelectual grave desde el nacimiento. La eutanasia, u otras formas de acabar con la vida, son también no voluntarias cuando el individuo es

ahora incapaz de hacer esta crucial elección, aunque una vez lo fuera, pero no expresó entonces ninguna preferencia pertinente a su estado actual.

El caso de una persona que nunca ha podido elegir entre la vida o la muerte es un poco más claro que el de una persona que tuvo la posibilidad, aunque ya la haya perdido, de tomar esa decisión. De nuevo, se separarán los dos casos y se analizará el más claro en primer lugar. Para simplificar el tema, me centraré en los recién nacidos, aunque todo lo que diga sobre ellos será aplicable a niños mayores o a adultos cuya edad mental sea y siempre haya sido la de un recién nacido.

Decisiones de vida o muerte para recién nacidos discapacitados

Si tuviésemos que plantearnos la cuestión de la vida o la muerte de un recién nacido gravemente discapacitado sin ningún tipo de discusión previa sobre la ética de matar en general, quizás no seríamos capaces de solucionar el conflicto entre la obligación, ampliamente aceptada, de proteger la santidad de la vida humana, y el objetivo de reducir el sufrimiento. Para algunos, tales decisiones son "subjetivas", o las cuestiones sobre la vida y la muerte se deben dejar en manos de Dios y la Naturaleza. Sin embargo, el terreno ha sido preparado por discusiones anteriores, y los principios establecidos y aplicados en los tres capítulos precedentes hacen que esta cuestión sea menos desconcertante de lo que la mayoría cree.

En el capítulo 4 vimos que el hecho de que un ser sea humano, en el sentido de miembro de la especie *homo sapiens*, no es pertinente para el mal que supone acabar con su vida; la diferencia viene dada más bien por características tales como la racionalidad, la autonomía, y la conciencia de uno mismo. Los recién nacidos carecen de estas características. Por lo tanto, acabar con su vida no puede equipararse con matar a un ser humano normal, o a cualquier otro ser con conciencia propia. Esta conclusión no está limitada a los recién nacidos que, debido a discapacidades intelectuales irreversibles, no serán nunca seres racionales, conscientes de sí mismos. En nuestro análisis sobre el aborto, vimos que la posibilidad de un feto de llegar a ser un ser racional, consciente de sí mismo, no puede contar a la hora de acabar con su vida en una fase en la que carece de estas características, a menos que también estemos dispuestos a tener en cuenta el valor de la vida racional, con conciencia propia, como razón en contra de los métodos anticonceptivos y el celibato. Ningún recién nacido, discapacitado o no, posee un derecho a la vida tan fuerte como los seres capaces de considerarse a sí mismos como entidades diferenciadas, que existen a lo largo del tiempo.

La diferencia entre acabar con la vida de un recién nacido discapacitado y uno normal no reside en un supuesto derecho a la vida que tiene el segundo y del que carece el primero, sino en otras consideraciones diferentes sobre el hecho de acabar con la vida. Lo más evidente es que a menudo existe una diferencia en la actitud de los padres. Normalmente, para los padres el nacimiento de un hijo es un acontecimiento feliz. Hoy en día, con frecuencia, tener un hijo es un hecho planeado. La madre lo lleva dentro durante nueve meses. Desde el nacimiento, un afecto natural comienza a unir a los padres con su hijo. Por lo tanto, el efecto que la muerte tendrá sobre los padres es una de las razones importantes por las que normalmente matar a un niño es algo terrible.

Es diferente cuando el pequeño nace con una discapacidad

grave; por supuesto las anormalidades varían. Algunas no tienen ninguna importancia y afectan muy poco al niño o a los padres; otras, sin embargo, convierten el acontecimiento normalmente feliz del nacimiento en una amenaza para la felicidad de los padres y para cualquier otro hijo que pueden tener.

Quizás los padres, con razón, se arrepientan del nacimiento de un hijo discapacitado. En este caso, el efecto que tendrá la muerte del hijo sobre los padres puede ser una razón a favor, y no en contra, de matarlo. Algunos padres desean que incluso un recién nacido con las más graves discapacidades viva el mayor tiempo posible; en este caso, este deseo sería una razón en contra de matar al niño. Sin embargo, ¿qué ocurre si no es así? En la argumentación que sigue, supondré que los padres no desean que el niño discapacitado viva. Igualmente supondré que las discapacidades son tan graves que –de nuevo, a diferencia de la situación de un niño no deseado pero normal hoy en día– no hay otras parejas que deseen adoptar al niño. Se trata de una suposición realista, incluso en una sociedad en la que existe una larga lista de espera de parejas que quieren adoptar bebés normales. Es cierto que de vez en cuando han alcanzado los tribunales, con gran publicidad, algunos casos de recién nacidos con graves discapacidades a los que se les deja morir, lo cual ha hecho que algunas parejas se ofrezcan para adoptar al niño. Desgraciadamente, estas ofertas son producto de la gran publicidad dada a una dramática situación de vida o muerte, y no son extensibles a situaciones mucho más normales, pero con menos publicidad, en las que los padres se sienten incapaces de cuidar a un niño gravemente discapacitado por lo que el niño languidece en algún tipo de institución.

Los recién nacidos son seres sensibles que no son ni racionales ni conscientes de sí mismos. Por lo tanto, si consideramos a los

recién nacidos en sí, independientemente de las actitudes de sus padres, dado que la pertenencia a su especie no es pertinente para su categoría moral, los principios que rigen la maldad de matar animales no humanos, sensibles pero no racionales ni conscientes de sí mismos, deben ser aplicables también en este caso. Como vimos, los argumentos más plausibles a la hora de atribuir a un ser el derecho a la vida son aplicables solamente si existe conciencia de sí mismo como ser que existe en el tiempo, o como yo mental continuo. Tampoco es posible aplicar el respeto a la autonomía en los casos en los que no existe capacidad de autonomía. Los demás principios identificados en el capítulo 4 son utilitaristas, de ahí la importancia de la calidad de vida que se espera que tenga el recién nacido.

Una malformación congénita, relativamente corriente, es el desarrollo defectuoso de la columna conocido como espina bífida. Su frecuencia varía en los diferentes países, pero llega a afectar a uno de cada quinientos niños nacidos vivos. En los casos más graves, el niño sufrirá parálisis permanente de cintura para abajo sin poder controlar los intestinos ni la vejiga. A menudo, un exceso de líquido se acumula en el cerebro, estado conocido como hidrocefalia que puede causar discapacidades intelectuales. Aunque existen algunas posibilidades de tratamiento, si el niño se ve gravemente afectado al nacer, la parálisis, la incontinencia y la discapacidad intelectual no pueden ser superadas.

Algunos médicos, estrechamente relacionados con niños que sufren espina bífida grave, opinan que los niños más afectados llevan una vida tan desdichada que es erróneo recurrir a la cirugía para mantenerlos vivos. La opinión de que los niños más afectados tendrán una vida llena de dolor y desgracia está respaldada por las descripciones publicadas acerca de la vida de estos niños. Necesitan

intervenciones quirúrgicas repetidas para impedir la curvatura de la espina dorsal, debido a la parálisis, y para corregir otras anormalidades. Algunos niños con espina bífida llegan a someterse a cuarenta operaciones importantes antes de la adolescencia.

Cuando la vida de un recién nacido será tan desdichada que no merezca la pena vivirla desde la perspectiva interna del ser que tendrá ese tipo de vida, tanto la versión de la "existencia previa" como la "versión total" del utilitarismo implican que, si no hay razones "extrínsecas" para mantener al niño con vida –como el sentimiento de los padres–, es mejor ayudarle a morir para que no sufra más. Surge un problema más difícil –y se acaba la convergencia entre los dos puntos de vista– cuando consideramos las discapacidades que hacen que las expectativas de vida del niño sean mucho peores que las de un niño normal, pero no tan sombrías como para que no merezca la pena vivir. La hemofilia se encuentra probablemente dentro de esta categoría. Los hemofílicos carecen de un componente de la sangre normal que permite la coagulación, por lo que corren el riesgo de una hemorragia prolongada, sobre todo de hemorragia interna, como resultado de la herida más pequeña. Si no se para, la pérdida de sangre lleva a lesiones permanentes y finalmente a la muerte. La hemorragia es muy dolorosa y aunque las mejoras en el tratamiento han eliminado la necesidad de transfusiones sanguíneas constantes, los hemofílicos todavía tienen que pasar largos periodos de tiempo en el hospital. No pueden practicar casi ningún deporte y viven permanentemente al borde de una crisis. A pesar de todo, los hemofílicos no parecen pasarse todo el día planteándose el poner fin a la vida; para la mayoría sin duda la vida merece la pena a pesar de las dificultades que tienen que afrontar.

Teniendo en cuenta estos hechos, supongamos que a un recién

nacido se le diagnostica hemofilia. Los padres, desanimados por las perspectivas de criar a un niño con esta enfermedad, no tienen mucho empeño en que viva. ¿Se podría defender la eutanasia en este caso? Nuestra primera reacción es muy probablemente un "no" rotundo, ya que se puede esperar que el niño tenga una vida que merezca la pena, aunque no sea tan plena como la de un niño normal. La versión de la "existencia previa" del utilitarismo apoya esta postura. El niño existe, se puede esperar que su vida tenga un balance en el que la felicidad predomine sobre la infelicidad. Matarlo le privaría de este balance de felicidad positivo; por lo tanto sería malo hacerlo.

Sin embargo, en la versión "total" del utilitarismo no podemos tomar una decisión basándonos solamente en esta información. La versión total hace necesario preguntarnos si la muerte del niño hemofílico llevaría a la creación de otro ser, el cual, de no ser así, no habría existido. En otras palabras, si se mata al niño hemofílico, ¿tendrían los padres otro hijo que no habrían tenido en caso de que el niño hemofílico siguiera con vida? En caso afirmativo, ¿es probable que el segundo hijo tenga una vida mejor que al que se dio muerte?

A menudo, será posible responder afirmativamente a ambas cuestiones. Una mujer puede tener planes de tener dos hijos. Si uno muere mientras se encuentra en edad fértil, puede concebir otro hijo en su lugar. Supongamos que una mujer que piensa tener dos hijos tiene un hijo normal, y más tarde trae al mundo a un niño hemofílico. La carga de tener que cuidar a ese hijo puede hacer imposible que la mujer haga frente a un tercer hijo; sin embargo, si el niño discapacitado muriese, tendría otro. Igualmente, resulta razonable suponer que las perspectivas de una vida feliz serán mayores para un niño normal que para un hemofílico.

Cuando la muerte de un niño discapacitado conduce al nacimiento de otro niño con mayores perspectivas de tener una vida feliz, la cantidad de felicidad total será mayor si se mata al niño discapacitado. La pérdida de una vida feliz para el primer niño está compensada por la ganancia de una vida más feliz para el segundo. Por lo tanto, si matar a un niño hemofílico no tiene efectos perjudiciales para otros, según la versión total estaría bien matar al niño.

La postura total considera que el niño es reemplazable, casi de la misma manera que considera a los animales no conscientes de sí mismos (como vimos en el capítulo 5). Muchos pensarán que el argumento de la reemplazabilidad no puede aplicarse a niños humanos. La muerte directa de un recién nacido, incluso con la discapacidad más grave, todavía se considera oficialmente como asesinato; ¿cómo es posible entonces que se acepte matar a recién nacidos con problemas mucho menos graves, como la hemofilia? Sin embargo, si se hace una reflexión más profunda, las repercusiones del argumento de la reemplazabilidad no parecen tan descabelladas pues ya tratamos a algunos miembros discapacitados de nuestra especie exactamente de la manera que sugiere el argumento. Estos casos son muy parecidos a los que hemos venido discutiendo. Solamente existe una diferencia, una diferencia temporal: el momento en el que se descubre el problema y de la consiguiente muerte del ser discapacitado.

El diagnóstico prenatal se ha convertido en un procedimiento rutinario para las embarazadas. Existen diferentes técnicas médicas para conseguir información sobre el feto durante los primeros meses de embarazo. En una primera etapa del desarrollo de estos métodos, era posible conocer el sexo del feto, pero no si el feto tendría hemofilia. La hemofilia es un defecto genético asociado al

sexo, que padecen solamente los varones; las mujeres pueden ser portadoras del gen y transmitirlo a sus descendientes varones sin que ellas estén afectadas. Por lo tanto, una mujer que conociera ser portadora del gen podía, entonces, evitar el nacimiento de un niño hemofílico con sólo descubrir el sexo del feto y abortar en caso de que el feto fuera masculino. Estadísticamente, solamente la mitad de los hijos varones de las portadoras del gen defectuoso serán hemofílicos, pero entonces no había posibilidad de descubrir a cuál de esas mitades pertenecía el feto. Por lo tanto se mataba al doble de fetos de los necesarios para evitar el nacimiento de niños con hemofilia. Esta práctica estaba extendida en muchos países y sin embargo no provocaba una gran reacción. En la actualidad tenemos técnicas para identificar la hemofilia antes del nacimiento, podemos ser más selectivos, pero el principio sigue siendo el mismo: se ofrece a las mujeres la posibilidad de abortar, y ellas normalmente aceptan, para evitar el nacimiento de niños hemofílicos.

Se puede decir lo mismo de otras enfermedades que son detectables antes de nacer. El síndrome de Down, conocido como mongolismo, es una. Los niños que padecen esta enfermedad sufren discapacidades intelectuales y la mayoría nunca podrá vivir de forma independiente, sin embargo su vida, al igual que la de los niños pequeños, puede ser feliz. El riesgo de tener un hijo con síndrome de Down aumenta bastante con la edad de la madre, por lo que a las mujeres mayores de 35 años se les ofrece rutinariamente el diagnóstico prenatal. De nuevo, el procedimiento implica que si la prueba del síndrome de Down es positiva, la mujer considerará abortar, y si desea tener otro hijo, se quedará embarazada otra vez, con buenas perspectivas de que el niño sea normal.

El diagnóstico prenatal, al que sigue el aborto en casos escogidos, es una práctica común en países que disfrutan de una ley del

aborto liberal y de técnicas médicas avanzadas. Para mí, así debería ser. Como indican los argumentos del capítulo 6, creo que el aborto se puede justificar. Sin embargo, hay que notar que ni la hemofilia ni el síndrome de Down son tan graves como para que no merezca la pena vivir, desde la perspectiva interna de la persona que padece la enfermedad. Abortar un feto con una de estas discapacidades, con la intención de tener otro hijo sin discapacidad, es tratar al feto como si fuese intercambiable o reemplazable. Si previamente la madre ha decidido tener un número determinado de hijos, digamos dos, en este caso lo que, en realidad, está haciendo es rechazar a un hijo en potencia en favor de otro. Ella, defendiendo su acción, podría decir: la pérdida de la vida del feto abortado está compensada por el beneficio de una vida mejor para el hijo normal que solamente será concebido si el hijo discapacitado muere.

Cuando la muerte ocurre antes de nacer, la reemplazabilidad no es incompatible con las convicciones morales generalmente aceptadas. Uno de los motivos ampliamente aceptados para abortar es la discapacidad conocida del feto. Sin embargo, a la hora de discutir el tema del aborto, vimos que el nacimiento no traza una línea divisoria moralmente significativa. No entiendo cómo es posible defender la postura de que se puede "reemplazar" el feto antes de nacer, pero no a los recién nacidos. Tampoco existe otro argumento mejor, como el de la viabilidad, a la hora de separar al feto del recién nacido. La conciencia propia, que podría servir de base para defender que es malo matar a un ser y reemplazarlo por otro, no es una característica que se encuentre ni en el feto ni en el recién nacido. Ni el feto ni el recién nacido son individuos con capacidad para considerarse a sí mismos como entidad diferenciada con una vida propia que seguir, y la reemplazabilidad debería considerarse una opción éticamente aceptable solamente en el

caso de los recién nacidos, o de etapas todavía más tempranas de la vida humana.

Aún así, se podría objetar que reemplazar un feto, o un recién nacido, está mal porque sugiere a los discapacitados que viven hoy en día que su vida merece menos la pena que la de las personas no discapacitadas. No obstante, sería ir contra la realidad negar que, por término medio, esto es así. Ésa es la única forma de entender una serie de acciones que todos damos por sentadas. Recordemos la talidomida: esta droga, cuando la tomaban las mujeres embarazadas, hacía que muchos niños nacieran sin brazos o piernas. Una vez que se descubrió la causa de los nacimientos anormales, la droga fue retirada del mercado, y la empresa responsable tuvo que pagar indemnizaciones. Si realmente creyésemos que no existen razones para pensar que la vida de una persona discapacitada será probablemente peor que la de una persona normal, este hecho no se habría considerado una tragedia. No se habrían demandado indemnizaciones, ni éstas tampoco habrían sido concedidas por los tribunales. Los niños habrían sido simplemente "diferentes". Incluso se podría seguir comercializando la droga para que las mujeres que la encontraran útil como somnífero durante el embarazo siguieran tomándola. Si todo esto suena grotesco, es sólo porque nadie tiene duda alguna de que es mejor nacer con miembros que sin ellos. Creer esto no implica una falta de respeto hacia los que carecen de miembros; simplemente reconoce la realidad de las dificultades que tienen que afrontar.

De cualquier modo, esta postura no implica que sería mejor que no sobreviviera ninguna persona gravemente discapacitada; implica que los padres de estos niños deberían tener la capacidad de tomar esta decisión. Tampoco implica una falta de respeto o

de igual consideración para las personas con discapacidades que, en la actualidad, viven su propia vida de acuerdo con sus propios deseos. Como vimos al final del capítulo 2, el principio de igual consideración de intereses rechaza menospreciar los intereses de las personas en razón de la discapacidad.

Es probable que incluso los que rechazan el aborto y la idea de que el feto es reemplazable consideren que las personas en potencia son reemplazables. Recordemos la segunda mujer en el caso, descrito en el capítulo 5, de las dos mujeres de Parfit. Su médico le dijo que si seguía adelante con su idea de quedarse embarazada inmediatamente, su hijo sufriría una discapacidad (podría haberse tratado de la hemofilia); sin embargo, si hubiese esperado durante tres meses su hijo no sufriría esa discapacidad. Si juzgamos que obraría mal si no esperase, sólo puede ser porque estamos comparando las dos vidas posibles y juzgamos que una tiene mejores perspectivas que la otra. Por supuesto, en esta fase todavía no ha comenzado ningún tipo de vida; pero la pregunta es, ¿cuándo comienza realmente una vida en el sentido moralmente significativo? En los capítulos 4 y 5 vimos varias razones para decir que la vida sólo comienza en el sentido moralmente significativo cuando existe conciencia de la existencia propia en el tiempo. La metáfora de la vida como un viaje proporciona igualmente una razón para defender que, para un recién nacido, el viaje de la vida apenas acaba de comenzar.

Considerar a los recién nacidos como reemplazables, tal y como ahora consideramos al feto, tendría ventajas considerables en comparación con el diagnóstico prenatal al que sigue un aborto. El diagnóstico prenatal aún no puede detectar todas las discapacidades importantes. Algunas de ellas, de hecho, no se presentan antes de nacer: pueden ser resultado de un parto muy prematuro, o de

algún contratiempo durante el mismo parto. Hoy en día, los padres pueden decidir mantener o destruir a sus hijos discapacitados sólo si da la casualidad de que la discapacidad es detectada durante el embarazo. No existe una base lógica para limitar la decisión de los padres a estas discapacidades concretas. Si no se considerase que los recién nacidos discapacitados tienen derecho a la vida hasta, digamos, una semana o un mes después de nacer se permitiría a los padres, previa consulta con sus médicos, decidir basándose en un conocimiento mucho más amplio sobre el estado del recién nacido de lo que es posible antes de nacer.

Todas estas observaciones han estado relacionadas con el mal que supone acabar con la vida del recién nacido, considerado por sí mismo y no por sus efectos sobre los demás. Cuando tenemos en cuenta los efectos sobre los demás la situación puede cambiar. Evidentemente, vivir todo el embarazo y el parto sólo para traer al mundo a un niño sobre el que se decide que no debería vivir, constituiría una experiencia difícil, quizás desgarradora. Por esta razón, muchas mujeres preferirían el diagnóstico prenatal y el aborto al nacimiento de un hijo vivo con la posibilidad de infanticidio; pero si el segundo no es moralmente peor que el primero, ésta parece una decisión que se debería permitir que la mujer tomase por sí misma.

La posibilidad de una adopción es otro factor a tener en cuenta. Es posible que una pareja sin hijos esté dispuesta a adoptar a un hemofílico al existir más parejas que desean adoptar que niños normales disponibles para adopción. Esto liberaría a la madre de la carga de tener que sacar adelante a un niño hemofílico, y le permitiría tener otro hijo, si así lo deseara. Entonces el argumento de la reemplazabilidad no podría justificar el infanticidio ya que traer a otro niño al mundo no dependería de la muerte del

hemofílico. La muerte del hemofílico constituiría entonces la pérdida clara de una vida de calidad positiva, no compensada por la creación de otro ser con una vida mejor.

Por lo tanto el tema de acabar con la vida de recién nacidos discapacitados no está libre de complicaciones, las cuales no podemos discutir adecuadamente por falta de espacio. De cualquier forma, la cuestión principal está clara: matar a un recién nacido discapacitado no es moralmente equivalente a matar a una persona; y muy a menudo no es malo en absoluto.

Otras decisiones de vida y muerte no voluntarias

En la sección anterior discutíamos la muerte justificable de seres que nunca han tenido la capacidad de decidir sobre vivir o morir. Acabar con una vida sin consentimiento también puede considerarse en el caso de los que una vez fueron personas capaces de decidir sobre vivir o morir, pero en el momento presente, debido a accidente o a la edad, han perdido esa capacidad permanentemente, y no expresaron, antes de perderla, su posición sobre si deseaban seguir viviendo en esas circunstancias. Estos casos no son raros: muchos hospitales cuidan a víctimas de accidentes de tráfico con daños cerebrales sin ninguna posibilidad de recuperación. Pueden sobrevivir, en coma, o quizás escasamente conscientes, durante años. En 1991, la publicación médica *Lancet* informaba que Rita Greene, enfermera, había sido paciente del Hospital General del Distrito de Columbia en Washington durante treinta y nueve años sin saberlo. En ese momento tenía sesenta y tres años y había permanecido en estado vegetativo desde que en 1952 fue sometida a una intervención a corazón abierto. El artículo informaba que en todo momento existen entre 5.000 y 10.000 estadounidenses que

sobreviven en estado vegetativo. En otros países desarrollados, en los que la tecnología para prolongar la vida no se usa de forma tan agresiva, existe un número considerablemente menor de pacientes a largo plazo en este estado.

En la mayoría de los casos, estos seres humanos no se diferencian de forma importante de los recién nacidos discapacitados. No tienen conciencia propia, no son racionales, ni autónomos, y por lo tanto no son de aplicación las consideraciones sobre el derecho a la vida o el respeto a la autonomía. Si no tienen ningún tipo de experiencia, y no podrán tenerla en el futuro de nuevo, su vida no tiene valor intrínseco. El viaje de su vida ha concluido. Aunque estén biológicamente vivos, no lo están biográficamente. (Si este veredicto parece duro preguntémonos si realmente hay donde elegir entre las siguientes opciones: (a) muerte instantánea o (b) coma instantáneo, seguido de muerte, sin posibilidad de recuperación, al cabo de diez años. No veo la ventaja de sobrevivir en estado comatoso, si la muerte sin posibilidad de recuperación es segura). La vida de los que no están en coma y son conscientes, aunque no con conciencia de sí mismos, tiene valor si estos seres experimentan más placer que dolor, o si sus preferencias pueden ser satisfechas; sin embargo, es difícil ver por qué mantener a estos seres humanos vivos si su vida, en conjunto, es desdichada.

Estos casos se diferencian de los recién nacidos discapacitados en un aspecto importante. Al tratar el infanticidio en la última parte del capítulo 6, se citó el comentario de Bentham sobre que el infanticidio no tiene por qué "producir la menor inquietud a la más tímida imaginación". La razón es que los que son lo bastante mayores para ser conscientes de la muerte de recién nacidos discapacitados se encuentran necesariamente fuera del ámbito de aplicación de esta medida. No se puede decir lo

mismo en el caso de la eutanasia aplicada a los que una vez fueron racionales y conscientes de sí mismos. Por lo tanto una posible objeción contra este tipo de eutanasia sería que produciría inseguridad y miedo entre los que en el futuro, aunque no en la actualidad, puedan estar dentro de su ámbito de aplicación. Por ejemplo, los ancianos, al saber que la eutanasia no voluntaria se aplica a veces a pacientes ancianos, postrados en cama, sufriendo y sin la capacidad de aceptar o de rechazar la muerte, pueden temer que toda inyección o pastilla sea letal. Este miedo puede ser bastante irracional pero sería difícil convencerlos de que es así, especialmente si su memoria y capacidad de razonamiento se han visto realmente afectadas por la edad.

Se podría superar esta objeción con un procedimiento que permitiese hacer constar su rechazo a los que no desean en ningún caso que se les aplique la eutanasia no voluntaria. Es posible que esto sea suficiente; sin embargo, quizás no diera suficiente tranquilidad. En ese caso, la eutanasia no voluntaria sería justificable sólo para los que nunca fueron capaces de elegir entre la vida o la muerte.

Justificación de la eutanasia voluntaria

De acuerdo con las leyes que rigen en la mayoría de países, las personas que sufren un dolor sin posibilidad de alivio, o padecen una enfermedad incurable, y suplican a su médico que acaben con su vida, están pidiendo a esos mismos médicos que se arriesguen a ser acusados de asesinato. A pesar de que el jurado es extremadamente reacio a declarar culpable a los implicados en este tipo de casos, la ley es clara y ni la petición, ni el grado de sufrimiento, ni el estado incurable de la persona muerta,

constituye defensa en una acusación de asesinato. Los partidarios de la eutanasia voluntaria piden que se cambie la ley para permitir que un médico pueda actuar legalmente para satisfacer el deseo de un paciente de morir sin sufrir más. Como resultado de varias decisiones judiciales a favor durante la década de los ochenta en los Países Bajos, los médicos han tenido la posibilidad de hacerlo muy abiertamente, siempre que cumplan con ciertas condiciones. En Alemania, los médicos pueden proporcionar a un paciente los medios para acabar con su vida, pero no pueden administrarlos ellos.

Las razones a favor de la eutanasia voluntaria tienen algo en común con las razones a favor de la eutanasia no voluntaria: que la muerte supone un beneficio para el que muere. Sin embargo, los dos tipos de eutanasia se diferencian en que la eutanasia voluntaria implica matar a una persona, a un ser racional, consciente de sí, no meramente consciente. (Si somos estrictamente exactos, esto no siempre es así, ya que aunque sólo los seres racionales, conscientes de sí, pueden aprobar su propia muerte, es posible que no siempre se encuentren en estado racional y con conciencia propia en el momento en que se contempla la eutanasia: por ejemplo, el médico puede actuar de acuerdo con una petición de eutanasia escrita previamente si, debido a accidente o enfermedad, las facultades mentales se pierden irremediablemente. En aras de la sencillez, de aquí en adelante, no tendremos en cuenta esta complicación).

Hemos visto que es posible justificar acabar con la vida de un ser humano que no tiene la capacidad de dar su consentimiento. Llegado este momento, debemos preguntarnos cómo se diferencian las cuestiones éticas cuando el ser es capaz de dar su consentimiento, y cuando de hecho lo hace.

Volvamos a los principios generales sobre acabar con la vida propuestos en el capítulo 4. En ese capítulo, sostuve que matar a un ser consciente de sí es una cuestión más grave que matar a un ser meramente consciente, para lo cual ofrecí cuatro argumentos diferentes:

1 La pretensión utilitarista clásica de que ya que los seres conscientes de sí son capaces de temer su propia muerte, matarlos tiene peores efectos sobre otros seres.
2 El planteamiento del utilitarismo de preferencia que considera la frustración del deseo de la víctima de seguir viviendo como una razón importante en contra de matar.
3 Una teoría de derechos según la cual para tener un derecho se debe tener la capacidad de desear eso a lo que se tiene derecho, así que para tener derecho a la vida se debe ser capaz de desear la propia existencia continuada.
4 Respeto a las decisiones autónomas de los agentes racionales.

Ahora bien, supongamos que nos encontramos en una situación en la que una persona que sufre una enfermedad incurable dolorosa desea morir. Si el individuo no fuese persona, ni racional ni consciente de sí, la eutanasia, como he mencionado, sería justificable. Cuando el individuo es una persona que quiere morir, ¿proporciona razones suficientes en contra de matar alguno de los argumentos que he ofrecido para defender que normalmente es peor matar a una persona?

La objeción utilitarista clásica no es aplicable a matar cuando tiene lugar sólo con el consentimiento verdadero de la persona muerta. Que se mate a las personas en estas condiciones no significaría una tendencia a extender el miedo o la inseguridad, ya que no hay razón para tener miedo de que nos maten cuando

damos nuestro consentimiento verdadero. Si no deseamos que nos maten, simplemente no damos nuestro consentimiento. De hecho, el argumento del miedo obra en favor de la eutanasia voluntaria, puesto que si no se permite la eutanasia voluntaria podríamos, con gran razón, temer que nuestra muerte sea angustiosa y prolongada sin necesidad. En los Países Bajos, un estudio a nivel nacional encargado por el gobierno descubrió que "Muchos pacientes quieren la seguridad de que su médico les ayudará a morir en caso de que el sufrimiento sea insoportable". A menudo, después de haber recibido esta seguridad, no se produjo ninguna petición persistente de eutanasia. La disponibilidad de la eutanasia trajo consigo bienestar sin la necesidad de practicar la eutanasia.

Igualmente, el utilitarismo de preferencia obra en favor, no en contra, de la eutanasia voluntaria. Al igual que este tipo de utilitarismo debe considerar el deseo de seguir viviendo como una razón en contra de quitar la vida, de la misma manera debe considerar el deseo de morir como una razón para quitar la vida.

Además, teniendo en cuenta la teoría de derechos considerada, poder renunciar a un derecho, si así se desea, es una característica esencial de todo derecho. Puedo tener derecho a la intimidad pero, si lo deseo, puedo filmar cada detalle de mi vida diaria e invitar a mis vecinos a ver mis películas. Aquellos vecinos que se encuentren lo suficientemente intrigados como para aceptar mi invitación podrían hacerlo sin violar mi derecho a la intimidad, puesto que en esta ocasión se ha renunciado a ese derecho. De la misma manera, decir que tengo derecho a la vida no quiere decir que mi médico haría mal en acabar con mi vida, si lo hace a petición mía. A la hora de hacer esta petición, estoy renunciando a mi derecho a la vida.

Por último, el principio del respeto a la autonomía nos indica

que dejemos que los agentes racionales vivan su propia vida de acuerdo con sus decisiones autónomas propias, sin ningún tipo de coacción ni interferencia; pero si los agentes racionales eligiesen de forma autónoma morir, entonces el respeto a la autonomía nos llevaría a prestarles nuestra ayuda a la hora de hacer lo que han decidido.

Por lo tanto, aunque existen razones para opinar que matar a un ser con conciencia de sí es normalmente peor que matar a cualquier otro tipo de ser, en el caso especial de la eutanasia voluntaria la mayor parte de estas razones tienen más peso en favor que en contra de la eutanasia. Con todo lo sorprendente que parezca este resultado ser en principio, realmente no refleja más que el hecho de que lo especial con respecto a los seres conscientes de sí es que éstos pueden saber que existen a lo largo del tiempo y que, a menos que mueran, continuarán existiendo. Normalmente, la existencia continuada se desea con fervor, pero cuando esta previsible existencia continuada se teme, más que se desea, el deseo de morir puede ocupar el lugar del deseo normal de vivir, dando la vuelta a las razones en contra de matar que se basan en el deseo de vivir. De esta manera, el argumento a favor de la eutanasia voluntaria es mucho más fuerte que el argumento a favor de la eutanasia no voluntaria.

Algunos detractores de la legalización de la eutanasia voluntaria podrán conceder que todo esto es posible si tenemos una decisión de morir genuinamente racional y libre: sin embargo, añaden, nunca podemos estar seguros de que una petición de muerte sea resultado de una decisión racional y libre. ¿No se sentirán los enfermos y los ancianos presionados por sus familiares para poner fin a su vida con rapidez? ¿No será posible cometer un asesinato, simple y llanamente, fingiendo que una persona ha pedido la

eutanasia? E incluso si no hay intención de falsear la verdad, ¿puede alguien enfermo, sufriendo dolor, y muy probablemente drogado y en un estado mental confuso, tomar una decisión racional sobre la vida o la muerte?

Estas cuestiones plantean ciertas dificultades técnicas para la legalización de la eutanasia voluntaria, más que objeciones a los principios éticos subyacentes; sin embargo, de todas maneras constituyen dificultades serias. Las directrices desarrolladas por los tribunales en los Países Bajos han intentado superarlas proponiendo que la eutanasia es aceptable solamente si:

- La lleva a cabo un médico.
- El paciente ha pedido la eutanasia explícitamente de manera que no quede duda alguna sobre su deseo de morir.
- La decisión del paciente está bien informada, es libre y duradera.
- El paciente sufre un estado de salud irreversible que causa sufrimiento físico o mental que para el paciente es insoportable.
- No existe una alternativa razonable (razonable desde el punto de vista del paciente) que alivie su sufrimiento.
- El médico ha consultado con otro profesional independiente, el cual está de acuerdo con su opinión.

La eutanasia en estas circunstancias cuenta con un gran apoyo por parte del Colegio Holandés de Médicos, y por la opinión pública de los Países Bajos en general. Las directrices hacen que el asesinato disfrazado de eutanasia sea bastante improbable, y no hay pruebas de que se haya producido un aumento en el número de asesinatos en los Países Bajos.

Frecuentemente, en debates sobre la eutanasia se dice que los médicos pueden estar equivocados. Los pacientes a los que dos médicos competentes han diagnosticado una enfermedad

incurable en raras ocasiones han sobrevivido para disfrutar de buena salud durante años. Es posible que la legalización de la eutanasia voluntaria signifique, al cabo de los años, la muerte de unas cuantas personas que de otra manera se habrían recuperado de su enfermedad inmediata y habrían vivido durante algunos años más. Sin embargo, éste no es un argumento definitivo, tal y como algunos imaginan, contra la eutanasia. En contraposición a un número muy pequeño de muertes innecesarias que pueden tener lugar si se legaliza la eutanasia, debemos situar la gran cantidad de daño y angustia que se sufrirá, si la eutanasia no se legaliza, por parte de enfermos realmente terminales. Una vida más larga no es un bien tan supremo que pese más que cualquier otra consideración. (Si así fuera, habría formas mucho más eficaces de salvar vidas, tales como prohibir fumar, o reducir el límite de velocidad a 40 kilómetros por hora, que prohibir la eutanasia voluntaria). La posibilidad de que dos médicos puedan equivocarse significa que la persona que opta por la eutanasia decide haciendo balance de probabilidades y dejando de lado una escasa posibilidad de supervivencia para evitar un sufrimiento que, casi con toda certeza, conducirá a la muerte. Puede que sea una decisión perfectamente racional; la probabilidad es la guía de la vida, y de la muerte, también. Contra esto, algunos contestarán que la mejoría en el cuidado de los enfermos terminales ha eliminado el dolor y ha hecho que la eutanasia voluntaria sea innecesaria. Elisabeth Kübler-Ross, cuyo libro *On Death and Dying* es probablemente el mejor sobre el cuidado de los enfermos moribundos, ha afirmado que ninguno de sus pacientes pide la eutanasia. Según ella, si se les proporciona atención personal y la medicación adecuada, las personas consiguen aceptar su muerte y mueren sin dolor en paz.

Es posible que Kübler-Ross tenga razón; en la actualidad, puede

que sea posible eliminar el dolor. En casi todos los casos, puede ser incluso posible hacerlo de tal manera que los enfermos sigan estando en posesión de sus facultades mentales y sin vómitos, náuseas, u otro tipo de efectos secundarios penosos. Desgraciadamente, sólo una minoría de pacientes moribundos reciben, en estos momentos, este tipo de cuidados. El dolor físico tampoco es el único problema. Es posible que haya también otros estados angustiosos, como huesos tan frágiles que se rompen por movimientos repentinos, náusea incontrolable y vómitos, inanición lenta debida a un tumor cancerígeno, incapacidad para controlar los esfínteres del intestino y de la vejiga urinaria, dificultades respiratorias, etcétera.

Timothy Quill, médico de Rochester, estado de Nueva York, ha descrito cómo recetó somníferos barbitúricos a "Diane", paciente que sufría un grave tipo de leucemia, a sabiendas de que ella quería las pastillas para acabar con su vida. El doctor Quill conocía a Diane hacía años, y había admirado su valentía a la hora de enfrentarse a enfermedades graves previas. En un artículo en el *New England Journal of Medicine*, el doctor Quill escribió:

> Para Diane era extraordinariamente importante mantener el control de sí misma y su propia dignidad durante el tiempo que le quedaba. Cuando esto ya no fue posible, ella claramente deseaba morir. Como ex-director de un programa de cuidados en asilos, yo sé cómo usar los analgésicos para mantener el bienestar de los enfermos y disminuir el sufrimiento. Le expliqué la filosofía del cuidado del dolor, en el que creo decididamente. Aunque Diane lo entendió y lo apreció, ella había sabido de personas que dilataban la vida en lo que se ha denominado bienestar relativo, y no deseaba eso. Cuando llegó la hora, quería quitarse la vida

de la forma menos dolorosa posible. Conociendo su deseo de independencia y su decisión de mantener el control, creí que su petición tenía sentido ... En nuestra discusión quedó claro que la preocupación por su temor a una muerte prolongada interferiría con su deseo de aprovechar al máximo el tiempo que le quedaba hasta que encontrase un modo seguro de asegurarse la muerte.

No todos los pacientes que desean morir tienen la suerte de contar con un médico como Timothy Quill. Betty Rollin, en su conmovedor libro *Last Wish*, describió cómo desarrolló su madre un cáncer de ovarios que se extendió a otras partes del cuerpo. Una mañana su madre le dijo:

He tenido una vida maravillosa, pero ahora se ha acabado, o debería acabarse. No tengo miedo de morir, pero tengo miedo de esta enfermedad, de lo que me está haciendo ... No hay ni un momento de alivio ahora. Nada excepto la náusea y el dolor ... Ya no habrá más quimioterapia. Ya no habrá más tratamiento. ¿Qué me ocurrirá ahora? Sé lo que pasará. Moriré lentamente ... No quiero que sea así ... ¿Quién se beneficia si yo muero lentamente? Si beneficiara a mis hijos, estaría encantada. Pero no va a ser beneficioso para vosotros ... No hay razón para una muerte lenta, ninguna. Nunca me ha gustado hacer las cosas sin ninguna razón. Tengo que acabar con esto.

Para Betty Rollin fue muy difícil ayudar a su madre a llevar a cabo su deseo: "Nuestro ruego de ayuda fue denegado por todos los médicos, uno tras otro (¿Cuántas pastillas? ¿De qué tipo?)". Después de la publicación del libro sobre la muerte de su madre, recibió cientos de cartas, muchas de ellas de personas, o de familiares cercanos, que habían tratado de morir, sin conseguirlo, y habían sufrido aún más. Los médicos se negaron a ayudar a muchas de

estas personas, ya que aunque el suicidio es legal en la mayoría de las jurisdicciones, el suicidio asistido no lo es.

Quizás un día será posible tratar a todos los enfermos terminales y a los incurables de manera que nadie pida la eutanasia y no haga falta hablar más del tema; pero en la actualidad éste no es más que un ideal utópico, y no es razón alguna para negar la eutanasia a los que tienen que vivir y morir en condiciones mucho menos favorables. De cualquier modo, es muy paternalista decirles a los enfermos moribundos que hoy en día se les cuida tan bien que no hay por qué ofrecerles la opción de la eutanasia. Estaría más en consonancia con el respeto a la libertad individual y a la autonomía legalizar la eutanasia y dejar a los enfermos decidir si su situación es soportable.

¿Es posible que estos argumentos en favor de la eutanasia voluntaria den demasiado peso a la libertad individual y a la autonomía? Después de todo, no dejamos que las personas elijan libremente en temas como, por ejemplo, el consumo de heroína. Ésta supone una limitación a la libertad pero, según muchas personas, de un tipo que puede justificarse por razones paternalistas. Si impedir que las personas se conviertan en heroinómanos es un paternalismo justificable, ¿por qué no lo es impedir que las personas hagan que los maten?

La pregunta es bastante razonable, ya que es posible llevar el respeto a la libertad individual demasiado lejos. John Stuart Mill pensaba que el estado nunca debería interferir en el individuo excepto para impedir el daño a los demás. El propio bien del individuo, según Mill, no es una razón adecuada para la intervención del estado. Pero puede ser que Mill tuviese una opinión demasiado alta de la racionalidad del ser humano. En ocasiones, es probable que esté bien impedir que las personas tomen decisiones que

obviamente no están basadas en la racionalidad y de las que con seguridad se arrepentirán más tarde. Sin embargo, la prohibición de la eutanasia voluntaria no se puede justificar por motivos paternalistas, ya que la eutanasia voluntaria es un acto que cuenta con muy buenas razones. La eutanasia voluntaria tiene lugar solamente cuando, según la mejor opinión médica, una persona sufre una enfermedad incurable y dolorosa, o tremendamente angustiosa. En estas circunstancias no se puede decir que elegir una muerte rápida sea evidentemente irracional. La fortaleza de las razones en favor de la eutanasia voluntaria reside en esta combinación del respeto a las preferencias, o a la autonomía, de los que eligen la eutanasia; y en la clara base racional de la propia decisión.

La no justificación de la eutanasia involuntaria

La eutanasia involuntaria se parece a la eutanasia voluntaria al llevar consigo matar a seres capaces de dar su consentimiento a su propia muerte; se diferencia en que éstos no dan su consentimiento. Esta diferencia es crucial, tal y como la argumentación de la sección anterior muestra. Las cuatro razones en contra de matar a seres conscientes de sí mismos son aplicables cuando la persona a la que se mata no elige morir.

¿Sería posible en algunos casos justificar la eutanasia involuntaria por razones paternalistas, para evitar a alguien un dolor extremo? Puede que sea posible imaginarse un caso en el que el dolor sea tan grande, y tan cierto, que el peso de las consideraciones utilitaristas a favor de la eutanasia pase por encima de las cuatro razones en contra de matar a seres conscientes de sí. Aún así, para

tomar esta decisión se tendría que confiar en la capacidad de uno para juzgar mejor que el propio interesado en qué momento su vida es tan mala como para que no merezca la pena vivir. No está claro que esté alguna vez justificado confiar demasiado en nuestros juicios sobre si la vida de otra persona, para esa persona, merece la pena vivirse. Una buena prueba de que la vida merece la pena es que la otra persona desee seguir viviendo. ¿Podría existir mejor prueba?

El único tipo de caso en el que el razonamiento paternalista es plausible es cuando la persona que va a morir no se da cuenta del dolor que tendrá que sufrir posteriormente, y si no muere en ese momento tendrá que padecerlo hasta el final. Según estas razones, se podría matar a una persona que haya caído, aunque no se haya dado cuenta todavía de ello, en manos de sádicos asesinos que la torturarán hasta la muerte. Afortunadamente, estos casos se dan con más frecuencia en la ficción que en la realidad.

Si en la vida real es poco probable que nos encontremos con un caso de eutanasia involuntaria justificable, entonces lo mejor sería quitarnos de la cabeza los casos fantásticos en los que nos podríamos imaginar su defensa, y darle a la norma contra la eutanasia involuntaria, por razones de tipo práctico, carácter absoluto. En este punto, la distinción de Hare entre los niveles crítico e intuitivo de razonamiento moral (véase el capítulo 4) es de nuevo oportuna. En el párrafo anterior se describe un caso en el que, si estuviésemos razonando a nivel crítico, podríamos considerar la eutanasia involuntaria como justificable; sin embargo, a nivel intuitivo, el nivel de razonamiento moral que aplicamos en nuestra vida cotidiana, simplemente podemos decir que la eutanasia es sólo justificable si a los que se les quita la vida:

1. carecen de la capacidad para dar su consentimiento a la muerte, porque carecen de la capacidad para entender la elección entre su propia existencia, o no existencia, continuada; o
2. tienen la capacidad para elegir entre su propia vida continuada o muerte y para tomar una decisión informada, voluntaria, y definitiva con respecto a la muerte.

Eutanasia activa y pasiva

Las conclusiones alcanzadas en este capítulo sorprenderán a un gran número de lectores, ya que vulneran uno de los principios fundamentales de la ética occidental: que es malo matar a seres humanos inocentes. Ya he intentado demostrar una vez que mis conclusiones constituyen, al menos en el tema de los recién nacidos discapacitados, una desviación menos radical de la práctica existente de lo que se puede suponer. Señalé que muchas sociedades permiten que una mujer embarazada mate al feto en una etapa avanzada del embarazo si existe riesgo importante de que sufra alguna discapacidad; y puesto que la línea entre un feto desarrollado y un niño recién nacido no constituye una división moral crucial, resulta difícil ver por qué es peor acabar con la vida de un niño recién nacido que ya se sabe discapacitado. En esta sección argumentaré que existe otro campo en la práctica médica aceptada que no es intrínsecamente diferente de los casos prácticos que permitirían los razonamientos que aparecen en este capítulo.

Ya me he referido a la malformación congénita conocida como espina bífida, en la que el niño nace con una abertura en la columna, que expone la médula espinal. Hasta 1957, la mayoría de estos niños moría muy joven, pero ese mismo año los médicos comenzaron a utilizar un nuevo tipo de válvula para

drenar el exceso de líquido que en caso contrario se acumula en la cabeza si se padece este mal. Entonces, en algunos hospitales se convirtió en práctica común hacer el máximo esfuerzo para salvar a los niños que sufrían espina bífida. Como resultado, morían muy pocos niños de este tipo, pero de los que sobrevivían, muchos se encontraban gravemente discapacitados, con parálisis severa, múltiples malformaciones de las piernas y la columna, y sin control de los esfínteres del intestino o la vejiga; también eran muy frecuentes las discapacidades intelectuales. En resumen, la existencia de estos niños causaba grandes dificultades a su familia y a menudo era una situación desgraciada para los propios niños.

Después de estudiar los resultados de esta política de tratamiento activo, un médico británico, John Lorber, propuso que, en lugar de tratar todos los casos de espina bífida que aparecían, se seleccionasen para su tratamiento solamente aquellos casos en los que la malformación aparecía de forma más moderada. (Propuso que la decisión final se debería dejar a los padres, pero los padres, en casi todos los casos, aceptan las recomendaciones de los médicos). En la actualidad, se acepta ampliamente el principio de tratamiento selectivo en muchos países y en Gran Bretaña se ha reconocido como legítimo por parte del Ministerio de Sanidad y Seguridad Social. El resultado es que hay menos casos de espina bífida que sobreviven después de la infancia, pero los que sobreviven son, en general, aquellos con discapacidades físicas y mentales relativamente menores.

Por lo tanto, parece que la política de selección es deseable: pero ¿qué ocurre con los niños discapacitados no seleccionados para el tratamiento? Lorber no oculta el hecho de que en estos casos lo que se espera es que el recién nacido muera pronto y sin sufrimiento. Para alcanzar este objetivo no se llevan a cabo

operaciones quirúrgicas ni otros tipos de tratamiento activo, aunque se alivian en lo posible el dolor y el malestar. Si el recién nacido llega a sufrir una infección, de las que en un recién nacido normal se solucionaría rápidamente con antibióticos, no se le administran antibióticos. Al no desearse que el niño sobreviva, no se da ningún paso para impedir que resulte fatal una enfermedad de fácil curación con las técnicas médicas ordinarias.

Como he dicho, todo esto constituye una práctica médica aceptada. Los médicos han descrito casos en artículos de revistas médicas en los que han dejado que los niños mueran. Esta práctica no se limita a los casos de espina bífida, sino que incluyen, por ejemplo, niños nacidos con el síndrome de Down y otro tipo de complicaciones. En 1982, el caso de "Baby Doe" sacó a relucir ante el gran público estadounidense este tipo de prácticas. "Baby Doe" era el seudónimo legal de un bebé nacido en Bloomington, estado de Indiana, con el síndrome de Down y algunos problemas adicionales. El más grave era que el esófago no estaba formado correctamente, lo cual implicaba que Baby Doe no se podía alimentar por la boca. El problema se podría haber solucionado con una operación; sin embargo, en este caso, tras valorar la situación con el tocólogo, los padres negaron el permiso para llevar a cabo la operación. Sin esta operación, Baby Doe moriría muy pronto. El padre de Baby Doe, con posterioridad, dijo que como maestro había trabajado muy cerca de niños con el síndrome de Down, y que él y su esposa habían decidido que negar el permiso para la operación era lo más conveniente para el interés de Baby Doe, y de su familia en su conjunto (tenían otros dos hijos). Las autoridades del hospital, al no estar seguros de su posición legal, llevaron el caso a los tribunales. Tanto el tribunal local del condado como el Tribunal Supremo del Estado de Indiana mantuvieron el derecho de los padres a negar el

permiso para la operación. El caso atrajo la atención de los medios de comunicación a nivel nacional, y se intentó llevar el caso ante el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, pero Baby Doe murió antes de que esto sucediera.

Una consecuencia del caso de Baby Doe fue que el gobierno de los Estados Unidos, presidido en ese momento por Ronald Reagan, que había alcanzado el gobierno con el apoyo del grupo religioso derechista "Mayoría Moral", aprobó un decreto instando a que se proporcionara el tratamiento necesario para salvar la vida a todos los recién nacidos, independientemente de su discapacidad. Sin embargo, la Asociación Médica Americana y la Academia Americana de Pediatría opuso fuerte resistencia a esta nueva normativa. Incluso el doctor C. Everett Koop, Director del Departamento de Sanidad Pública con Reagan y gran valedor del intento de asegurar que todos los recién nacidos recibiesen tratamiento, tuvo que admitir, en las declaraciones ante los tribunales, que había casos en los que él no proporcionaría tratamiento para mantener la vida. El doctor Koop mencionó tres enfermedades en las que este tipo de tratamiento no era apropiado: los recién nacidos anencefálicos (niños nacidos sin cerebro); los recién nacidos que, normalmente debido a ser muy prematuros, sufrían una hemorragia tan grave en el cerebro que nunca podrían respirar por sí solos e incluso nunca serían capaces de reconocer a otra persona; y los recién nacidos que carecían de una gran parte del aparato digestivo, y que solamente podrían vivir mediante alimentación por vía intravenosa.

Las normas fueron finalmente aceptadas sólo de forma atenuada, permitiendo un cierto grado de flexibilidad a los médicos. Incluso así, una encuesta posterior entre los pediatras americanos especializados en el cuidado de recién nacidos mostró que el 76 por ciento opinaba que la normativa no era necesaria, un 66 por ciento

consideraba que la normativa interfería en el derecho de los padres a determinar qué tipo de actuación era la más conveniente para sus hijos, y un 60 por ciento creía que la normativa no permitía tener en cuenta adecuadamente el sufrimiento de los recién nacidos.

En una serie de casos ocurridos en Gran Bretaña, los tribunales han aceptado la postura de que la calidad de vida del niño constituye una consideración pertinente a la hora de decidir si se debería prolongar la vida mediante tratamiento. En un caso llamado B, de un bebé como Baby Doe, con el síndrome de Down y una obstrucción intestinal, los tribunales dictaminaron que se llevara a cabo la operación ya que la vida del bebé no sería "demostradamente terrible". En el caso del bebé C, cuyo cerebro estaba malformado además de otros defectos físicos graves, los tribunales autorizaron al equipo médico a abstenerse de prolongar su vida mediante tratamiento. Ésta fue también la línea seguida en el caso de *Baby J*: este bebé fue muy prematuro, y era ciego y sordo, y probablemente nunca habría podido hablar.

Así, aunque muchos no estarían de acuerdo con que los padres de Baby Doe permitiesen que un recién nacido con el síndrome de Down muriese (porque las personas que sufren el síndrome de Down pueden tener una vida feliz y ser individuos cariñosos y afectivos), casi todo el mundo reconoce que en las condiciones más graves, la única línea de conducta humana éticamente aceptable es dejar que el niño muera. La pregunta es: si está bien dejar que los recién nacidos mueran, ¿por qué está mal matarlos?

Esta cuestión no ha escapado a la atención de los médicos implicados. Frecuentemente responden con una referencia piadosa al poeta del siglo XIX, Arthur Clough, quien escribió:

> No matarás; pero no necesitas luchar
> oficiosamente por mantener la vida

Desgraciadamente, para los que apelan a los versos inmortales de Clough como pronunciamiento ético autorizado, éstos están sacados de una sátira mordaz, "El Último Decálogo", que pretende burlarse de las actitudes descritas. Los primeros versos son como sigue:

> Un único dios tendrás; el cual
> a expensas de dos vivirá.
> Ninguna imagen grabada
> excepto la moneda será adorada.

Por lo tanto los que opinan que está mal matar, pero bien no intentar prolongar la vida demasiado, no pueden contar en sus filas con Clough. A pesar de esto, ¿se puede decir algo en favor de esta idea? La postura según la cual se puede decir algo a su favor se denomina a menudo "doctrina de los actos y las omisiones". Sostiene que existe una distinción moral importante entre cometer un acto que tiene ciertas consecuencias, digamos, la muerte de un niño discapacitado, y la omisión de hacer algo que tiene las mismas consecuencias. Si esta doctrina está mal, el médico que le pone al niño una inyección letal actúa mal; el médico que omite darle al niño antibióticos, sabiendo a ciencia cierta que sin antibióticos el niño morirá, no actúa mal.

¿Cuáles son las razones que existen para aceptar la doctrina de los actos y las omisiones? Muy pocos apoyan esta doctrina por sí misma, como primer principio ético importante. Se trata más bien de una consecuencia de una visión de la ética, de una visión que sostiene que en tanto no se violen normas morales especificadas que nos imponen determinadas obligaciones morales, hacemos todo lo que la moralidad exige de nosotros. Estas normas son del mismo tipo de las que los Diez Mandamientos y códigos morales similares han hecho familiares: no matarás, no mentirás, no robarás,

etcétera. Se caracterizan por estar formuladas en negativo, es decir que para obedecerlas sólo es necesario abstenerse de cometer las acciones que prohíben, de ahí que se pueda exigir la obediencia a cada miembro de la comunidad.

Una ética que consiste en deberes específicos, prescritos por normas morales que todo el mundo debe obedecer, debe de hacer una distinción moral tajante entre los actos y las omisiones. Por ejemplo, tomemos la norma: "No matarás". Si esta norma se interpreta, tal como se ha hecho en la tradición occidental, como la prohibición sólo de quitar la vida humana inocente, no es demasiado difícil evitar cometer actos que la violen abiertamente: hay pocos asesinos entre nosotros. Pero, no es tan fácil evitar dejar que mueran seres humanos inocentes. Muchas personas mueren debido a la falta de alimento, o de servicios médicos adecuados. Si podemos ayudar a algunos, pero no lo hacemos, les estamos dejando morir. Aplicar la norma en contra de matar a las omisiones haría que vivir de acuerdo con ella fuese un símbolo de santidad o de heroísmo moral, en lugar de ser el requisito mínimo de toda persona moralmente decente.

Por lo tanto, una ética que juzga los actos de acuerdo con que violen o no normas morales específicas debe dar gran peso moral a la distinción entre actos y omisiones. Una ética que juzga los actos por sus consecuencias no lo hará así, ya que las consecuencias de un acto y de una omisión a menudo serán, en todos los aspectos significativos, indistinguibles. Por ejemplo, dejar de dar antibióticos a un niño con neumonía puede tener consecuencias no menos fatales que inyectarle una dosis letal.

Pero ¿cuál es el enfoque correcto? Personalmente, he postulado a favor de un enfoque consecuencialista de la ética. El tema de los actos/omisiones plantea la decisión entre estos dos enfoques

básicos de una manera inusualmente clara y directa. Lo que necesitamos hacer es imaginar dos situaciones paralelas que se diferencien sólo en que en una de ellas una persona realiza un acto cuyo resultado es la muerte de otro ser humano, mientras que en la otra omite hacer algo, con el mismo resultado. A continuación aparece una descripción de una situación relativamente corriente, tomada de un ensayo de Gustav Nossal, eminente investigador médico australiano:

> Una anciana de 83 años de edad es ingresada [en una residencia de ancianos] porque su grado cada vez mayor de confusión mental no permite que se quede en su propia casa, y no había nadie dispuesto y capaz de cuidar de ella. Su estado de salud se va deteriorando durante tres años. Pierde la capacidad para hablar, necesita ser alimentada, y tiene incontinencia. Finalmente, ya no puede sentarse en un sillón, y se encuentra permanentemente confinada a una cama. Un día, contrae neumonía.

La neumonía se trataría rutinariamente con antibióticos en un enfermo con una calidad de vida razonable. ¿Se debería tratar a esta paciente con antibióticos? Nossal continúa:

> Se establece contacto con los familiares, y la enfermera jefe de la residencia les comunica que ella y el médico habitual han elaborado un acuerdo flexible para este tipo de casos. En los casos de demencia senil avanzada, las tres primeras infecciones son tratadas con antibióticos, y después de eso, teniendo en cuenta el adagio que dice la "neumonía es el amigo de los ancianos", dejan que la naturaleza siga su curso. La enfermera subraya que si los familiares lo desean, todas las infecciones pueden ser tratadas enérgicamente. Los familiares están de acuerdo con

> este procedimiento. La paciente muere debido a infección del aparato urinario seis meses más tarde.

Cuando murió esta paciente lo hizo como resultado de una omisión intencionada. Muchos pensarán que esta omisión estaba bien justificada. Pueden cuestionar si no habría sido mejor que se hubiera omitido el tratamiento incluso en la aparición inicial de la neumonía. Después de todo, el número tres no tiene significado mágico en el campo de la moral. ¿Habría sido igualmente justificable, en el momento de la omisión, ponerle una inyección que causara la muerte de la paciente de manera pacífica?

Si se comparan estas dos formas posibles de causar la muerte de un paciente en un momento determinado, ¿es razonable defender que el médico que pone la inyección es un asesino que merece ir a la cárcel, mientras que el médico que decide no administrar los antibióticos practica una medicina compasiva y adecuada? Es posible que esto sea lo que digan los tribunales de justicia, sin embargo se trata con seguridad de una distinción insostenible. En ambos casos, el resultado es la muerte del paciente. En ambos casos, el médico conoce que el resultado será éste, y decide su actuación basándose en este conocimiento, porque cree que este resultado es mejor que la alternativa existente. En ambos casos, el médico debe hacerse responsable de su decisión: no sería correcto que el médico que decidió no administrar los antibióticos dijese que no es responsable de la muerte del paciente puesto que no hizo nada. No hacer nada en esta situación es en sí una decisión intencionada cuyas consecuencias tienen unas responsabilidades de las que no se puede huir.

Se puede decir, por supuesto, que el médico que no administra los antibióticos no mata al paciente, simplemente deja que éste

muera; sin embargo, entonces uno debe responder a la consiguiente pregunta de por qué es malo matar y dejar morir no lo es. La respuesta dada por la mayoría de los partidarios de esta distinción es simplemente que existe una norma moral contraria a matar a seres humanos inocentes y no existe ninguna contraria a dejar que éstos mueran. Esta respuesta considera una norma moral aceptada como si se encontrara más allá de todo cuestionamiento; no continúa el razonamiento para preguntarse si debería existir una norma moral contraria a matar (pero no contraria a dejar morir). Sin embargo, ya hemos visto que el principio convencionalmente aceptado de la santidad de la vida humana es insostenible. Tampoco pueden darse por sentadas las normas morales que prohíben matar, pero aceptan "dejar morir".

Reflexionar sobre estos casos nos lleva a la conclusión de que no existe una diferencia moral *intrínseca* entre matar y dejar morir. Es decir, no existe una diferencia que dependa únicamente de la distinción entre acto y omisión. (Esto no quiere decir que todos los casos en que se deja morir son moralmente equivalentes a matar. Hay otros factores, factores extrínsecos, que serán a veces pertinentes, lo que se discutirá más profundamente en el capítulo 8). Dejar morir, a veces denominado eutanasia pasiva, ya se acepta como línea de actuación correcta y humana en determinados casos. Si no existe una diferencia moral intrínseca entre matar y dejar morir, la eutanasia activa también se debería aceptar como actuación humana y correcta en determinadas circunstancias.

Otros han sugerido que la diferencia entre no dar el tratamiento necesario para prolongar la vida y poner una inyección letal, reside en la intención con que se realizan ambas acciones. Los que toman esta postura recurren a la "doctrina del doble efecto", doctrina ampliamente aceptada entre los teólogos morales católicos y los

filósofos morales, para argumentar que una acción (por ejemplo, abstenerse de un tratamiento para prolongar la vida) puede tener dos efectos (en este caso, no producir mayor sufrimiento al paciente, y acortar la vida del mismo). Entonces argumentan que en tanto en cuanto el efecto *directamente intencionado* sea el beneficioso y no viole una norma moral absoluta, la acción es permisible. Aunque se prevea que nuestra acción (u omisión) tenga como resultado la muerte del paciente, esto constituye meramente un efecto secundario no deseado. Sin embargo, la distinción entre un efecto directamente intencionado y un efecto secundario es artificial. No podemos evitar la responsabilidad dirigiendo simplemente nuestra intención hacia un efecto en lugar del otro. Si prevemos ambos efectos, debemos aceptar la responsabilidad de los efectos previsibles de lo que hacemos. A menudo deseamos hacer algo, pero no podemos hacerlo debido a sus otras consecuencias no deseadas. Por ejemplo, una empresa química desea deshacerse de residuos tóxicos de la manera más económica, arrojándolos al río más cercano que haya. ¿Dejaríamos que los directivos de la empresa digan que todo lo que se pretendía directamente era mejorar el rendimiento de la fábrica, para de esta manera fomentar el empleo y reducir el coste de la vida? ¿Consideraríamos que se puede excusar la contaminación porque se trata simplemente de un efecto secundario no deseado producido al intentar lograr estos loables objetivos?

Evidentemente, los partidarios de la doctrina del doble efecto no aceptarían este tipo de excusa. Sin embargo, al rechazarla tendrían que confiar en la opinión de que el coste, el río contaminado, es desproporcionado al beneficio. Aquí, tras la doctrina del doble efecto se oculta un juicio consecuencialista. Lo mismo ocurre cuando se usa esta doctrina en el campo de la atención

médica. Normalmente, salvar una vida tiene prioridad sobre el alivio del dolor. Si en el caso de un paciente determinado no es así, esto sólo puede ser porque hemos juzgado que sus perspectivas de vida futura con una calidad aceptable son tan reducidas que en este caso tiene prioridad aliviar el sufrimiento. En otras palabras, esta decisión no se basa en la santidad de la vida humana, sino en un juicio oculto sobre la calidad de vida.

Apelar, como se hace con frecuencia, a una distinción entre medios de tratamiento "ordinarios" y "extraordinarios", junto con la creencia de que no es obligatorio proporcionar medios extraordinarios, es igualmente insatisfactorio. Junto a mi colega Helga Kuhse, llevé a cabo una encuesta entre pediatras y tocólogos en Australia y descubrí que tenían ideas sorprendentes sobre lo que eran medios "ordinarios" y "extraordinarios". Algunos incluso opinaban que el uso de antibióticos, el procedimiento médico más común, más simple y más barato, podría ser extraordinario. No es difícil ver la razón para esta gama de posturas. Cuando se observan las justificaciones de esta distinción dadas por los filósofos y teólogos morales, resulta que lo que es "ordinario" en unas situaciones puede ser "extraordinario" en otras. Por ejemplo, en el conocido caso de Karen Ann Quinlan, la joven de Nueva Jersey que estuvo en coma durante diez años antes de morir, un obispo católico declaró que el uso de la respiración asistida era "extraordinario" y por lo tanto opcional, ya que la joven Quinlan no tenía esperanzas de recuperarse del estado de coma. Evidentemente, si los médicos hubiesen creído que había probabilidades de que se recuperase, el uso de la respiración asistida no habría sido opcional, y se habría considerado "ordinario". De nuevo, lo que determina si una forma de tratamiento es ordinaria o extraordinaria, y por lo tanto si se suministra o no, es la calidad de vida del paciente (y, cuando

los recursos son limitados y podrían utilizarse más eficazmente para salvar otras vidas, el coste del tratamiento). Los que apelan a esta distinción ocultan su postura consecuencialista bajo la capa de un ética absolutista; pero la capa se está desgastando, y el disfraz transparenta ya.

Por lo tanto, no es posible apelar ni a la doctrina del doble efecto ni a la distinción entre medios ordinarios y extraordinarios para demostrar que dejar que un enfermo muera es moralmente diferente de ayudarle activamente a morir. De hecho, debido a diferencias extrínsecas, especialmente las diferencias en el tiempo necesario hasta que la muerte tiene lugar, la eutanasia activa es posiblemente el único camino correcto a nivel humano y moral. La eutanasia pasiva puede ser un proceso lento: en un artículo en la revista *British Medical Journal*, John Lorber relataba el destino de veinticinco recién nacidos con espina bífida en cuyo caso, debido a las pocas esperanzas de vida que mereciese la pena, se había decidido no operar. Recordaremos que el doctor Lorber reconoce libremente que el objetivo de no tratar a los recién nacidos es que mueran pronto y sin dolor. No obstante, de los veinticinco niños, catorce permanecían aún con vida después de un mes, y siete al cabo de tres meses. En la muestra de Lorber, al cabo de nueve meses habían muerto todos los niños, pero esto no se puede garantizar, o al menos, no se puede garantizar sin pisar la delgada línea de separación que existe entre la eutanasia activa y pasiva. (Los detractores de Lorber afirman que todos los niños no tratados bajo su cuidado mueren porque se les dan sedantes y son alimentados solamente cuando lo piden: los bebés somnolientos no tienen unas ganas de comer saludables). En una clínica australiana que siguió el planteamiento de Lorber con respecto a la espina bífida se encontró que, de 79 recién nacidos sin tratamiento, cinco sobrevivieron

durante más de dos años. Para estos niños, y su familia, esto debe constituir una prueba larga y muy dura. También supone una carga considerable para el personal hospitalario y para los recursos médicos de la comunidad, aunque ésta no debería ser la consideración primaria en una sociedad con un nivel razonable de riqueza.

Para ver otro ejemplo, consideremos el caso de los recién nacidos con síndrome de Down y con una obstrucción en el sistema digestivo que, si no se elimina, no permitirá que el niño se alimente. Al igual que en el caso de "Baby Doe" se puede dejar que estos recién nacidos mueran. No obstante, se puede eliminar esta obstrucción, que no tiene ninguna relación con el grado de discapacidad intelectual que el niño tendrá. Además, no llevar a cabo la intervención en estas circunstancias tiene como resultado una muerte que, aunque cierta, no es ni rápida ni sin dolor. El niño muere por deshidratación o desnutrición. Pasaron cinco días antes de que Baby Doe muriera, y en otros casos registrados de esta práctica médica, han pasado hasta dos semanas antes de que tuviera lugar la muerte.

En este contexto, resulta interesante pensar de nuevo sobre nuestra argumentación anterior con respecto a que la pertenencia a la especie *homo sapiens* no nos da derecho a recibir un tratamiento mejor que un ser de nivel mental similar que sea miembro de una especie diferente. También podríamos haber añadido, a no ser porque resulta demasiado evidente decirlo, que la pertenencia a la especie *homo sapiens* no es una razón para darle a un ser un tratamiento *peor* que a un miembro de una especie diferente. No obstante, en el caso de la eutanasia, sí es necesario decirlo. No tenemos ninguna duda de que está bien disparar a un animal malherido o muy enfermo si sufre mucho dolor y tiene unas

posibilidades de recuperación despreciables. Evidentemente, sería malo "permitir que la naturaleza siga su curso", no proporcionando el tratamiento, pero negándonos a matar. Lo único que nos impide ver que lo que es evidentemente malo en el caso de un caballo es igualmente malo hacerlo en el caso de un recién nacido discapacitado, es nuestro respeto inapropiado por la doctrina de la santidad de la vida humana.

En resumen, los métodos pasivos de acabar con la vida tienen como resultado una muerte alargada innecesariamente. Introducen factores no pertinentes (una obstrucción intestinal, o una infección fácilmente curable) en la selección de los que van a morir. Si somos capaces de admitir que nuestro objetivo es una muerte rápida y sin dolor, la consecución de este objetivo no se debería dejar en manos de la suerte. Una vez que se ha elegido la muerte deberíamos asegurarnos de que se produzca de la mejor forma posible.

La pendiente resbaladiza: ¿de la eutanasia al genocidio?

Antes de abandonar este tema, debemos prestar atención a una objeción que cobra tanta importancia en la literatura antieutanasia que merece que se le dedique todo un apartado. Es, por ejemplo, la razón que John Lorber utiliza para rechazar la eutanasia activa. Lorber escribe:

> Estoy totalmente en contra de la eutanasia. Aunque es completamente lógica, y en manos escrupulosas y expertas podría ser la forma más humana de afrontar este tipo de situación, la legalización de la eutanasia sería un arma muy peligrosa en manos del estado o de individuos sin escrúpulos o ignorantes. No hay que irse muy atrás en la historia para tener conocimiento de los crímenes que se podrían cometer se si legalizase la eutanasia.

¿Sería la eutanasia el primer paso hacia abajo en la pendiente resbaladiza? En ausencia de puntos de apoyo morales importantes para controlar nuestro descenso, ¿resbalaríamos sin parar hasta el fondo del abismo del terror del estado y del asesinato masivo? La experiencia del nazismo, a la que sin duda se refiere Lorber, ha sido a menudo utilizada como ilustración de lo que seguiría a la aceptación de la eutanasia. A continuación aparece un ejemplo específico extraído de un artículo escrito por otro médico, Leo Alexander:

> Cualquiera que fuese la proporción que alcanzaron finalmente los crímenes [nazis], resultó evidente para todos los que los investigaron que habían tenido un comienzo insignificante. Al principio, se comenzó con un cambio sutil en la actitud básica de los médicos. Empezó con la aceptación de la actitud, básica en el movimiento pro-eutanasia, de que existe una vida que no merece vivirse. Esta actitud al principio se refería meramente a los enfermos crónicos muy graves. Gradualmente, el área de inclusión fue ampliada hasta abarcar a los no productivos socialmente, a los indeseados ideológicos, a los indeseados raciales y finalmente a todos los que no fueran alemanes. Sin embargo, es importante darse cuenta de que la actitud hacia los enfermos no rehabilitables sirvió de minúsculo punto de apoyo para poner en movimiento toda esta corriente de pensamiento.

Alexander identifica al llamado programa de eutanasia de los nazis como la raíz de todos los horribles crímenes cometidos posteriormente por ellos, porque el programa implicaba que "existe una vida que no merece vivirse". Sería difícil que Lorber estuviera de acuerdo con Alexander en este punto, ya que su recomendación en el sentido de no tratar a determinados recién nacidos se basa

exactamente en este juicio. Aunque a veces se habla como si nunca se debiera opinar que una vida humana no merece vivirse, hay ocasiones en las que esta opinión es evidentemente correcta. Una vida llena de sufrimiento físico, no compensada por ningún tipo de placer o por un nivel mínimo de conciencia propia, no merece la pena. Las encuestas llevadas a cabo por economistas de la salud en las que preguntan a los encuestados cómo valoran la vida en determinados estados de salud dan regularmente como resultado un valor negativo para determinados estados: es decir, los encuestados señalan que preferirían estar muertos antes que sobrevivir en esas condiciones. Aparentemente, en el caso de la anciana descrito por Sir Gustav Nossal, en opinión de la enfermera jefe de la residencia, del médico y de sus familiares, no merecía la pena que siguiera viviendo. Si podemos establecer criterios para decidir a quién hay que dejar morir y a quién hay que proporcionar tratamiento, entonces ¿por qué ha de ser malo establecer criterios, puede que los mismos, para decidir a quién hay que matar?

Por lo tanto la actitud de que no merece la pena seguir viviendo en algunos casos no es lo que separa a los nazis de las personas normales que no cometen asesinatos masivos. ¿De qué se trata entonces? ¿Se trata de que fueron más allá de la eutanasia pasiva y practicaron la eutanasia activa? Muchos, como Lorber, se muestran preocupados ante el poder que un programa de eutanasia activa podría poner en las manos de un gobierno sin escrúpulos. Esta preocupación no es desdeñable, pero no debería ser exagerada. Los gobiernos sin escrúpulos ya cuentan en su poder con medios para deshacerse de los opositores más plausibles que la eutanasia administrada por médicos por razones médicas. Se pueden apañar "suicidios"; pueden ocurrir "accidentes"; en caso necesario se puede contratar a asesinos a sueldo. Nuestra mejor

defensa contra estas posibilidades es hacer todo lo posible para que nuestros gobiernos sean democráticos, abiertos, y en manos de personas que nunca pensarían seriamente en matar a sus oponentes. Una vez que el deseo de matar es lo suficientemente serio, los gobiernos encontrarán la forma de llevarlo a cabo, sea o no legal la eutanasia.

De hecho, los nazis no contaban con un programa de eutanasia, en el sentido estricto de la palabra. Su llamado programa de eutanasia no estaba motivado por la preocupación con respecto al sufrimiento de aquellos a los que mataban. De haber sido así, ¿por qué habrían mantenido sus operaciones en secreto, engañado a los familiares sobre la causa de la muerte, y considerado exentos del programa a ciertas clases privilegiadas, como los veteranos de las fuerzas armadas, o los familiares del personal encargado de la eutanasia? La "eutanasia" nazi no fue nunca voluntaria, y a menudo tuvo carácter involuntario más que no voluntario. "Deshacerse de las bocas inútiles", una frase usada por los que estaban al mando, describe mejor los objetivos del programa que "eutanasia". A la hora de seleccionar las personas que iban a matar, el origen racial y la capacidad para trabajar se encontraban entre los factores determinantes. La creencia nazi en la importancia de mantener un *Volk* ario puro, una entidad en cierto modo mística que se creía era más importante que las simples vidas individuales, hizo posible tanto el llamado programa de eutanasia como todo el holocausto posterior. Por el contrario, las propuestas en pro de la legalización de la eutanasia están basadas en el respeto a la autonomía y en el objetivo de evitar un sufrimiento sin sentido.

Aún reconociendo esta diferencia esencial entre los objetivos de la "eutanasia" nazi y las propuestas modernas, se podría defender el argumento de la pendiente resbaladiza como una forma de sugerir

que la estricta norma actual en contra de matar directamente a seres humanos inocentes está al servicio de un propósito útil. Por muy arbitrarias e injustificables que sean las diferencias entre humanos y no humanos, feto y recién nacido, matar y dejar morir, la norma contraria a matar directamente a seres humanos inocentes por lo menos indica una línea practicable. Es mucho más difícil señalar la distinción entre un recién nacido cuya vida merece la pena, y uno cuya vida ciertamente no lo merece. Es posible que las personas que ven que se mata a determinadas clases de seres humanos en determinadas circunstancias vayan más allá para alcanzar la conclusión de que no es malo matar a otros que no se diferencian mucho de aquéllos. ¿Quiere esto decir que se hará retroceder gradualmente el límite de los casos en los que es aceptable matar? En ausencia de un punto de parada lógico, ¿será el resultado la pérdida de todo respeto por la vida humana?

Si se cambiaran nuestras leyes para que cualquiera pudiese llevar a cabo un acto de eutanasia, constituiría un peligro real la ausencia de una línea clara entre los casos en los que se puede matar de manera justificable y aquéllos en los que no; sin embargo, esto no es lo que proponen los partidarios de la eutanasia. Si los actos de eutanasia sólo se pueden llevar a cabo por un miembro de la profesión médica, con el acuerdo de un segundo médico, es poco probable que la propensión de matar se extienda de forma incontrolada por toda la comunidad. Los médicos ya poseen un gran poder sobre la vida y la muerte a través de su capacidad para no aplicar un tratamiento. No ha habido ninguna sugerencia que indique que los médicos que empiezan por dejar que los recién nacidos gravemente discapacitados mueran de neumonía pasen de esto a no administrar antibióticos a miembros de una minoría racial o a los extremistas políticos. De hecho, la legalización de la

eutanasia puede actuar como una forma de control del poder de los médicos, ya que sacaría a la luz y bajo la supervisión de otro médico lo que en la actualidad algunos médicos hacen en secreto por iniciativa propia.

De cualquier modo, existen escasas pruebas históricas que sugieran que una actitud permisiva con respecto a matar a una categoría de seres humanos conduzca a la desaparición de las limitaciones contrarias a matar a otros seres humanos. Los antiguos griegos con regularidad mataban o abandonaban a recién nacidos, sin embargo parece que fueron como mínimo tan escrupulosos a la hora de quitar la vida de sus conciudadanos como los cristianos medievales o los americanos actuales. En las sociedades esquimales era costumbre que los hombres mataran a sus padres ancianos, sin embargo casi no existe constancia de asesinatos de adultos normales sanos. He mencionado estas prácticas no con la intención de sugerir que se deberían imitar, sino sólo para indicar que se pueden trazar líneas divisorias en lugares que no coinciden con los que usamos para trazarlas en la actualidad. Si estas sociedades pudieron dividir a los seres humanos en categorías diferentes sin transferir sus actitudes de un grupo a otro, nosotros, con un sistema legal más sofisticado y un mayor conocimiento médico, deberíamos ser capaces de hacer lo mismo.

Todo lo anterior no niega que dejar la postura ética tradicional sobre la santidad de la vida lleva consigo un riesgo muy pequeño, aunque finito, de consecuencias no deseadas. Para contrarrestar este riesgo en la balanza debemos colocar el daño tangible que provoca la ética tradicional: el daño a aquéllos cuya desgracia se prolonga innecesariamente. Igualmente, debemos preguntarnos si la aceptación generalizada del aborto y de la eutanasia pasiva no ha revelado ya puntos flacos en la ética tradicional, que hacen que ésta

se convierta en una defensa poco sólida contra los que carecen de respeto por la vida individual. Es posible que a largo plazo una ética más solida, aunque esté menos definida, proporcione una base más sólida desde la que luchar contra las muertes injustificables.

8
Ricos y pobres

Algunos datos sobre la pobreza

En la discusión sobre la eutanasia en el capítulo 7, cuestionamos la distinción entre matar y dejar morir, llegando a la conclusión de que desde el punto de vista de la ética, no es intrínsecamente pertinente. Esta conclusión tiene unas implicaciones que van más allá de la eutanasia.

Consideremos estos hechos: según los cálculos más cautos, 400 millones de personas carecen de las calorías, proteínas, vitaminas y minerales necesarios para llevar una vida tanto física como psíquicamente sana. Millones de personas pasan hambre continuamente; otras sufren enfermedades carenciales e infecciosas que podrían eliminarse con una dieta mejor. Los niños son los más afectados. Según un estudio, 14 millones de niños menores de cinco años mueren cada año debido a los efectos combinados de la desnutrición y las infecciones. En algunas regiones, la mitad de los niños que nacen mueren antes de cumplir cinco años.

No es la falta de alimento la única dificultad a la que se enfrentan los pobres. Para ofrecer una imagen más amplia, Robert McNamara, cuando era presidente del Banco Mundial, sugirió el término "pobreza absoluta". La pobreza con la que estamos familiarizados en los países industrializados es una pobreza relativa, lo que quiere decir que algunos ciudadanos son pobres, en relación con la riqueza de que disfrutan sus vecinos. La gente que vive

una pobreza relativa en Australia podría estar en unas condiciones económicas bastante buenas en comparación con los pensionistas en Gran Bretaña, y éstos no son pobres si los comparamos con la pobreza que existe en Mali o Etiopía. La pobreza absoluta, por otra parte, es pobreza se tome la referencia que se tome. Según McNamara:

> La pobreza en el nivel absoluto ... es vivir en el mismo límite de la existencia. Los pobres absolutos son seres humanos con graves privaciones que luchan por sobrevivir en unas circunstancias de miseria y degradación que, desde nuestras condiciones privilegiadas, casi no podemos concebir en nuestra sofisticada imaginación.
>
> Comparados con los que tienen la suerte de vivir en países desarrollados, los individuos de las naciones más pobres tienen:
>
> Un índice de mortalidad infantil ocho veces superior
> Una esperanza de vida tres veces más baja
> Un índice de alfabetización adulta el 60% más bajo
> Un nivel de nutrición, por debajo de los niveles aceptables, para uno de cada dos en la población;
> Y para millones de niños, menos proteínas de las que se necesitan para que el cerebro se desarrolle de forma adecuada.

McNamara ha definido el concepto de pobreza absoluta como "unas condiciones de vida que se caracterizan de tal forma por una desnutrición, analfabetismo, enfermedades, entorno miserable, alta mortalidad infantil y una baja esperanza de vida, que se encuentran por debajo de cualquier definición razonable de decencia humana".

La pobreza absoluta es, tal y como ha dicho McNamara, responsable de la pérdida de infinidad de vidas, especialmente de recién nacidos y de niños pequeños. Aun cuando la pobreza absoluta no sea causa de la muerte, provoca una clase de miseria

que no es fácil ver en los países ricos. La desnutrición en los niños pequeños les atrofia su desarrollo tanto físico como psíquico. Según el Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, 180 millones de niños menores de cinco años sufren de una grave desnutrición. Millones de personas con dietas pobres sufren enfermedades carenciales como el bocio, o la ceguera causada por una falta de vitamina A. El valor alimenticio de lo que comen los pobres está asimismo reducido por una serie de parásitos tales como el anquilostoma y la tiña, los cuales son endémicos en condiciones de higiene y educación sanitaria pobres.

Muerte y enfermedades aparte, la pobreza absoluta trae consigo unas condiciones de vida miserables, en las que tanto la alimentación como la vivienda, el vestir, la higiene, los servicios sanitarios y la educación son insuficientes. The Worldwatch Institute calcula que 1.200 millones de personas –o, lo que es lo mismo, el 23% de la población mundial– viven en una pobreza absoluta. Según esta estimación, la pobreza absoluta se define como "la falta de ingresos suficientes en dinero o en especie para satisfacer las necesidades biológicas más básicas de alimentación, vestir y vivienda". La pobreza absoluta es probablemente hoy en día la principal causa de miseria humana.

Algunos datos sobre la riqueza

Ésta es la situación de fondo, la situación que predomina constantemente en nuestro planeta. No es motivo de titulares. Ayer murió gente de desnutrición y enfermedades relacionadas con ella, y mañana morirán más. La sequía, los ciclones, terremotos

e inundaciones que se producen de vez en cuando y que se cobran las vidas de decenas de miles de personas en un lugar y momento determinados, tienen más valor periodístico. Se añaden a la cantidad total de sufrimiento humano; pero es malo suponer que cuando no se informa de algún desastre importante es que todo va bien.

El problema no consiste en que el mundo no pueda producir lo suficiente para alimentar y proporcionar vivienda a su gente. Las personas que viven en los países pobres consumen un promedio de 180 kilos de cereal al año, mientras que el promedio norteamericano ronda los 900 kilos. La diferencia se basa en el hecho de que en los países ricos utilizamos la mayor parte de nuestro cereal para alimentar a los animales para de este modo, convertirlo en carne, leche y huevos. Puesto que este proceso es sumamente ineficaz, los países ricos son responsables del consumo de muchos más alimentos que los países pobres, donde se comen pocos productos animales. Si dejáramos de alimentar a los animales con cereales y soja, la cantidad de comida que ahorraríamos –si la distribuyéramos entre los que la necesitan– sería más que suficiente para acabar con el hambre en el mundo.

Estos datos sobre la alimentación animal no significan que podamos resolver fácilmente el problema del hambre en el mundo restringiendo los productos animales, pero demuestran que el problema es principalmente de distribución y no de producción. El mundo produce suficiente comida para todos. Además, las mismas naciones más pobres podrían producir mucho más si utilizaran mejores técnicas agrícolas.

Por tanto, ¿por qué hay hambre en el mundo? Los pobres no se pueden permitir comprar cereal cultivado por los granjeros de los países ricos. Los granjeros pobres no se pueden permitir comprar

mejores semillas, ni fertilizantes, ni la maquinaria necesaria para abrir pozos y bombear agua. Sólo si transferimos parte de la riqueza de los países ricos a los pobres se podrá cambiar esta situación.

Que esta riqueza existe es evidente. Frente al cuadro de pobreza absoluta que nos ha dibujado McNamara, se podría plantear una situación de "riqueza absoluta". Los que son absolutamente ricos no lo son necesariamente en comparación con sus vecinos, sino que lo son teniendo en cuenta cualquier definición razonable de las necesidades humanas. Esto significa que tienen más ingresos de los que necesitan para satisfacer de forma adecuada todas las necesidades básicas de la vida. Después de adquirir (bien directamente o mediante sus impuestos) comida, vivienda, ropa, servicios sanitarios básicos y educación, a los absolutamente ricos les queda todavía dinero para gastar en lujos. Los absolutamente ricos eligen su alimento por el gusto de su paladar, y no para detener el hambre; se compran ropa nueva para variar, y no para abrigarse; se mudan de casa para vivir en un barrio mejor o tener una habitación de juegos para los niños, y no para resguardarse de la lluvia; y después de todo esto les queda todavía dinero para gastar en equipos de sonido, video-cámaras y vacaciones en el extranjero.

Hasta el momento no he hecho ningún juicio ético sobre la riqueza absoluta, sino que me he limitado a señalar que existe. La característica que la define es la importante cantidad de ingresos por encima del nivel necesario para satisfacer las necesidades humanas básicas de uno mismo y de los suyos. Según este baremo, la mayoría de los ciudadanos de Europa occidental, Norteamérica, Japón, Australia, Nueva Zelanda, y los estados del Oriente Medio ricos en petróleo son todos absolutamente ricos. Por citar a McNamara una vez más:

> "El ciudadano medio de un país desarrollado disfruta de una riqueza mucho mayor de la que puedan soñar los mil millones de personas de los países con renta *per cápita* inferior a 200 dólares". Estos, por tanto, son los países –e individuos– que poseen una riqueza que, sin amenazar sus necesidades básicas, podrían transferir a los pobres absolutos.

Por el momento se ha transferido muy poco. Sólo Suecia, Holanda, Noruega, y algunos de los países árabes exportadores de petróleo han alcanzado el modesto objetivo, establecido por las Naciones Unidas, del 0,7 por ciento del producto nacional bruto (PNB). Gran Bretaña cede el 0,31 por ciento de su PNB en ayuda oficial al desarrollo y una pequeña cantidad adicional en ayuda extraoficial de organizaciones voluntarias. El total supone alrededor de 2 libras (unas 400 pesetas) mensuales por persona, comparado con el 5,5 por ciento del PNB que se gasta en alcohol y el 3 por ciento en tabaco. Otras naciones, incluso más ricas, aportan poco más: Alemania, el 0,41 por ciento, y Japón, el 0,32. Los EEUU dan tan sólo el 0,15 por ciento de su PNB.

¿El equivalente moral del asesinato?

Si éstos son los hechos, no podemos evitar llegar a la conclusión de que al no dar más de lo que damos, la gente de los países ricos está permitiendo que la de los países pobres sufra una pobreza absoluta, con la consiguiente desnutrición, enfermedad y muerte. Esta no es una conclusión que afecte sólo a los gobiernos, sino que afecta a cada individuo absolutamente rico, ya que cada uno de nosotros tiene la oportunidad de hacer algo para cambiar esta

situación; por ejemplo, ofrecer nuestro dinero y nuestro tiempo a organizaciones de voluntarios como Médicos Sin Fronteras, Ayuda en Acción, etcétera. Si, entonces, dejar morir a alguien no es intrínsecamente diferente de matar a alguien, parecería que somos todos asesinos.

¿Es demasiado duro este veredicto? Muchos lo rechazarán por considerarlo manifiestamente absurdo, y preferirán tomarlo como algo que demuestra que dejar morir no puede ser equivalente a matar, más que como algo que demuestra que vivir de una forma opulenta sin contribuir a una organización de ayuda al exterior sea éticamente equivalente a ir a Etiopía y matar a algunos de sus habitantes. No cabe duda de que expresado de una forma tan terminante, el veredicto es demasiado duro.

Existen varias diferencias importantes entre el hecho de gastar dinero en lujos en vez de utilizarlo para salvar vidas, y matar a la gente de forma deliberada.

En primer lugar, la motivación normalmente será diferente. Los que de forma deliberada disparan a otros hacen todo lo posible por matar; presumiblemente quieren que sus víctimas mueran, por maldad, sadismo, o cualquier otro motivo igual de desagradable. Una persona que se compra un nuevo equipo de sonido normalmente querrá disfrutar aún más de la música, lo cual no es en sí mismo algo terrible. En el peor de los casos, gastar dinero en lujos en vez de darlo por una causa justa indica egoísmo e indiferencia hacia el sufrimiento de otros, características que pueden no ser deseables, pero que no se pueden comparar con la maldad u otros motivos similares.

En segundo lugar, no es difícil para la mayoría de nosotros actuar de acuerdo con una regla que vaya en contra de matar a la gente: es, por otra parte, muy difícil obedecer una regla que nos

obligue a salvar todas las vidas que podamos. Para vivir de una manera cómoda o incluso lujosa no es necesario matar a nadie; pero es necesario dejar que algunos a los que podríamos haber salvado mueran, porque podríamos haber tenido que darles el dinero que necesitamos para vivir cómodamente. Por tanto, es mucho más fácil cumplir a rajatabla con el deber de no matar que con el de salvar vidas. Salvar todas las vidas que podamos supondría reducir nuestro nivel de vida hasta el mínimo necesario para seguir viviendo.[1] Cumplir a rajatabla con este deber exigiría un grado de heroísmo moral totalmente diferente del que se necesitaría para simplemente no matar.

Una tercera diferencia es la mayor certeza del resultado que se produce al matar comparado con no ofrecer ayuda. Si apuntamos a alguien con una pistola cargada a corta distancia y apretamos el gatillo, es prácticamente seguro que esa persona morirá; mientras que el dinero que pudiéramos dar se podría gastar en un proyecto que no tenga éxito y no ayude a nadie.

En cuarto lugar, cuando se mata a alguien se daña a personas concretas a las que podemos identificar y también a sus familias. Cuando nos compramos un equipo de sonido es imposible que sepamos a quién hubiéramos salvado si hubiéramos dado el dinero.

[1] En realidad, necesitaríamos reducirlo hasta el mínimo nivel compatible con la ganancia de los ingresos que, tras satisfacer nuestras necesidades, nos dejara una mayor suma para dar a los demás. Así, si en mi trabajo actual gano, digamos, 40.000 dólares al año, pero necesito gastar 5.000 anuales en vestir adecuadamente y mantener un coche, no puedo salvar a más gente renunciando al coche y a la ropa, si eso supone trabajar en otro puesto en el que, aunque no tuviera tales gastos, ganara solamente 20.000 dólares.

En períodos de hambre, quizá veamos cuerpos sin vida y familias afligidas en reportajes de televisión, y sin duda nuestro dinero habría salvado a algunos de ellos; pero incluso así, es imposible señalar un cuerpo y decir que si no nos hubiéramos comprado el equipo de sonido, esa persona habría sobrevivido.

Por último, se podría decir que la difícil situación de hambre no es obra nuestra y, por tanto, no se nos puede responsabilizar de ella. El hambre hubiera sido el hambre aunque no hubiéramos existido. Si matamos a alguien, sin embargo, somos responsables de la muerte de la víctima, puesto que esa persona no hubiera muerto si no la hubiésemos matado.

Estas diferencias no ponen necesariamente en peligro nuestra anterior conclusión que establecía que no existe una diferencia intrínseca entre matar y dejar morir. Hay diferencias extrínsecas, es decir, diferencias que normalmente pero no siempre se asocian a la distinción entre matar y dejar morir. Podemos imaginar casos en los que alguien deja que otro muera por motivos maliciosos o sádicos; podemos imaginar un mundo en el que haya tan poca gente que necesite ayuda, y que sea tan fácil ayudarlos, que nuestro deber de no permitir que la gente muera se pueda llevar a cabo tan fácilmente como nuestro deber de no matar; podemos imaginar situaciones en las cuales el resultado de no ayudar se cumpla con tanta seguridad como el matar; podemos imaginar casos en los que podamos identificar a la persona que dejamos morir. Incluso podemos imaginar un caso de dejar morir en el cual, si no hubiéramos existido, la persona en cuestión no habría muerto: por ejemplo, un caso en el que de no estar nosotros en condiciones de ayudar (pero no lo hacemos), otra persona habría estado en nuestras condiciones y habría ayudado.

Nuestro anterior análisis sobre la eutanasia ilustra la naturaleza

extrínseca de estas diferencias, puesto que no ofrecen una base para distinguir entre eutanasia activa y pasiva. Si un médico decide, previa consulta con los padres, no operar –y, por tanto, dejar morir– a un niño con el síndrome de Down que padece una obstrucción intestinal, sus motivos serán similares a los de otro médico que pone una inyección letal en vez de dejar que el niño muera. En ninguno de los casos se necesita ningún sacrificio ni heroísmo moral extraordinarios. No operar tendrá indudablemente el mismo resultado de muerte que el de administrar una inyección. Dejar morir sí tiene en estos casos una víctima a la que se puede identificar. Finalmente, podría ser que el médico fuera personalmente responsable de la muerte del niño que decide no operar, puesto que quizá sepa que si no hubiera aceptado este caso, otro médico del hospital lo habría operado.

No obstante, la eutanasia es un caso especial, y muy diferente del de dejar que la gente muera de hambre (siendo la diferencia más importante que cuando la eutanasia es justificable, la muerte es buena). Las diferencias extrínsecas que *normalmente* delimitan matar y dejar morir explican por qué consideramos *normalmente* matar como algo mucho peor que dejar morir.

Explicar nuestras actitudes éticas convencionales no supone justificarlas. ¿Es que las cinco diferencias no sólo explican, sino que también justifican nuestras actitudes? Considerémoslas una a una:

1. Tomemos, en primer lugar, la falta de una víctima a la que se puede identificar. Supongamos que somos viajantes de comercio, que vendemos comida enlatada, y que descubrimos que una partida de latas contiene un contaminante cuyo efecto conocido es que, una vez que se consuma, duplica el riesgo de que el consumidor muera de cáncer de estómago. Supongamos que seguimos vendiendo

dichas latas. Puede que nuestra decisión no tenga una víctima que se pueda identificar. Algunos de los que coman este alimento morirán de cáncer. La proporción de consumidores que mueran de esta forma será el doble de los que mueran en la comunidad en general, pero, ¿quién de entre los consumidores murió porque comió lo que vendimos, y quién habría contraído la enfermedad de todas formas? Es imposible decirlo; pero seguramente esta imposibilidad hace que nuestra decisión no sea menos censurable de lo que hubiera sido si el contaminante hubiera tenido unos efectos más fáciles de detectar, aunque igual de fatales.

2. La falta de certeza de que al dar dinero podríamos salvar una vida reduce lo que hay de malo en no darlo, en comparación con matar de forma deliberada; pero no basta con demostrar que no dar sea una conducta aceptable. El automovilista que pasa a toda velocidad por los pasos de cebra, despreocupado de que pudiera estar cruzando un peatón, no es un asesino. Quizá nunca llegue a atropellar a nadie, pero su conducta es claramente errónea.

3. La noción de responsabilidad por actos realizados en vez de por omisiones es más desconcertante. Por una parte, nos sentimos en la gran obligación de ayudar a los que hemos causado desgracia. (Es por esta razón por la que los que defienden que hay que ayudar a los países pobres normalmente argumentan que las naciones occidentales han creado la pobreza en el Tercer Mundo, a través de formas de explotación económica que se remontan al sistema colonial). Por otra parte, cualquier consecuencialista insistiría en que somos responsables de todas las consecuencias de nuestras acciones, y si la consecuencia de gastar nuestro dinero en un artículo de lujo es la muerte de alguien, somos responsables de esa muerte. Es cierto que esa persona hubiera muerto aunque no hubiéramos existido, pero, ¿qué importancia tiene eso? El

hecho es que existimos y los consecuencialistas dirán que nuestras responsabilidades se derivan del mundo tal y como es, no como podría haber sido.

Una manera de dar sentido al punto de vista no consecuencialista de la responsabilidad es basarla en una teoría de derechos similar a la que propuso John Locke o, más recientemente, Robert Nozick. Si todo el mundo tiene derecho a la vida, y este derecho es un derecho que va en *contra* de otros que pudieran amenazar nuestra vida, pero no un derecho a la ayuda por parte de otros cuando nuestra vida esté en peligro, podemos entender que seamos responsables de actuar para matar pero no de omitir para salvar. El primero viola los derechos de otros, mientras que el segundo no.

¿Hemos de aceptar esta teoría de derechos? Si la construimos imaginando, como hacen Locke y Nozick, individuos que viven independientes uno del otro en un "estado de naturaleza", quizá parezca natural adoptar un concepto de derechos en los cuales mientras uno deje al otro en paz, no se viola ningún derecho. Según este criterio, podríamos, de forma acertada, haber mantenido nuestra existencia independiente si hubiéramos deseado hacerlo. Así, si no empeoramos la situación de otro más de lo que se hubiera empeorado si no hubiéramos tenido nada que ver con esa persona, ¿cómo podríamos haber violado sus derechos? Pero, ¿por qué partir de la idea tan poco histórica, tan abstracta y en el fondo tan inexplicable de un individuo independiente? Nuestros antecesores eran –al igual que otros primates– seres sociales mucho antes de ser seres humanos, y no podrían haber desarrollado las habilidades y capacidades de los seres humanos si primero no hubieran sido seres sociales. En cualquier caso, ahora no somos individuos aislados. ¿Por qué deberíamos suponer por tanto, que

los derechos deben restringirse a los derechos en contra de la intromisión? En lugar de eso, podríamos adoptar la posición de que tomarse el derecho a la vida en serio es incompatible con permanecer impasible viendo a la gente morir cuando fácilmente podríamos salvarla.

4. ¿Qué ocurre con la diferencia de motivación? Que una persona no desee positivamente la muerte de otra disminuye la severidad de la culpa que se merece; pero no tanto como sugiere nuestra presente actitud a prestar ayuda. Se puede comparar de nuevo la conducta del automovilista que circula a toda velocidad, ya que ese automovilista normalmente no tiene ningún deseo de matar a nadie. Simplemente disfruta con la velocidad y le dan igual las consecuencias. A pesar de su falta de maldad, los que matan con un coche se merecen no sólo culpa sino también un severo castigo.

5. Por último, el hecho de que evitar matar a alguien no sea normalmente difícil, mientras que salvar a todo el que podamos sea un acto heroico, debe establecer una diferencia importante en nuestra actitud con respecto al incumplimiento de hacer lo que exijan los respectivos principios. No matar constituye el nivel mínimo de la conducta aceptable que podemos exigir de todo el mundo; salvar a todo el que se pueda no es algo que de forma realista se pueda exigir, especialmente no en sociedades que están tan poco acostumbradas a dar como la nuestra. Dados los niveles generalmente aceptados, la gente que da, digamos, 1.000 dólares al año a una organización de ayuda a los países pobres es digna de elogio, y no de culpa por dar menos de lo que pudiera, al estar por encima del promedio de generosidad. Sin embargo, lo apropiado de elogiar o culpar es un tema diferente de si las acciones son buenas o malas. El primer caso evalúa al agente, el segundo evalúa

la acción. Quizá mucha de la gente que da 1.000 dólares debiera dar al menos 5.000, pero culparlos de no haber dado más podría ser contraproducente, ya que podría hacerles sentir que lo que se les exige es demasiado, y si se les va a culpar de todas formas, quizá no den nada en absoluto.

(Que la ética que pone en pie de igualdad salvar a todo el que se pueda y no matar sería una ética para santos o héroes no debería llevarnos a suponer que la alternativa deba ser una ética que haga obligatorio no matar, pero que no nos ponga en la obligación de salvar a nadie. Existen posiciones entre estos dos extremos, como veremos más adelante).

Resumamos las cinco diferencias que normalmente existen entre matar y dejar morir, en el contexto de la pobreza absoluta y la ayuda a los países pobres. La falta de una víctima que se pueda identificar no tiene ninguna pertinencia moral, aunque puede jugar un papel importante a la hora de analizar nuestras actitudes. La idea de que somos directamente responsables de las personas a quienes matamos, pero no de las que no ayudamos, depende de una dudosa noción de responsabilidad y quizá deba basarse en una polémica teoría de los derechos. Las diferencias en la certeza y la motivación sí son éticamente pertinentes, y demuestran que no ayudar a los pobres no ha de ser condenado del mismo modo que asesinarlos; sin embargo, podría estar en condiciones de igualdad con el hecho de matar a alguien como resultado de una conducción temeraria, lo que es bastante grave. Por último, la dificultad de cumplir a rajatabla con el deber de salvar a todo el que se pueda hace que sea inapropiado culpar a los que se quedan cortos en la consecución de este objetivo, del mismo modo que culpamos a los que matan; pero esto no demuestra que el acto en sí mismo sea menos grave. Ni tampoco indica nada sobre los que, lejos de

salvar a todo el que se pueda, no hacen ningún esfuerzo por salvar a nadie.

Estas conclusiones dan lugar a un nuevo enfoque. En vez de intentar tratar el contraste entre riqueza y pobreza comparando no salvar con matar deliberadamente, consideremos de nuevo si tenemos obligación de ayudar a aquellos cuya vida corre peligro y, si es así, veamos cómo se puede aplicar esta obligación a la actual situación mundial.

La obligación de ayudar

El argumento que defiende la obligación de ayudar

El camino que va desde la biblioteca de mi universidad hasta el aula magna de humanidades pasa al lado de un estanque ornamental poco profundo. Supongamos que cuando me dirijo a dar una clase, me doy cuenta de que se ha caído al estanque un niño pequeño y que corre el peligro de ahogarse. ¿Negaría alguien que he de meterme para sacar al niño? Esto supondría manchar mi ropa de barro, o cancelar mi clase, o retrasarla hasta que pudiera encontrar algo seco que ponerme; pero comparado con evitar la muerte de un niño, esto es insignificante.

Un principio loable que apoyaría el criterio de que debo sacar al niño sería el siguiente: si está en nuestras manos evitar que ocurra algo muy malo, sin sacrificar algo que se le pueda comparar moralmente, tenemos que hacerlo. Este principio no parece polémico. Evidentemente contará con la aprobación de los consecuencialistas; pero los no consecuencialistas deberían aceptarlo también, ya que el mandato de evitar lo que sea malo se aplica sólo cuando no esté en juego nada que se le pueda

comparar en importancia. Por tanto, el principio no puede llevarnos a la clase de acciones que los no consecuencialistas desaprueban enérgicamente, tales como violaciones graves de los derechos individuales, injusticias y promesas incumplidas entre otras. Si los no consecuencialistas consideran que se puede comparar en importancia moral cualquiera de estas acciones con lo malo que se ha de evitar, automáticamente considerarán que el principio no se aplica en los casos en los que sólo se puede prevenir lo malo violando derechos, cometiendo injusticias, incumpliendo promesas, o lo que sea que esté en juego. La mayoría de los no consecuencialistas sostienen que debemos impedir lo que sea malo y contribuir a lo que sea bueno. Su polémica con los consecuencialistas yace en su insistencia en que éste no es el único y definitivo principio ético: que sea un principio ético no lo niega ninguna teoría ética admisible.

No obstante, es engañosa la apariencia poco polémica del principio de que tenemos que impedir lo que sea malo siempre que podamos, sin sacrificar nada que se le pueda comparar en importancia moral. Si lo tomáramos en serio y actuáramos en consecuencia, tanto nuestras vidas como nuestro mundo cambiarían fundamentalmente. Porque el principio se aplica no sólo a situaciones extrañas en las que hay que salvar a un niño de un estanque, sino a situaciones cotidianas en las que podemos ayudar a los que viven en la pobreza absoluta. Al decir esto, pienso que la pobreza absoluta, con su hambre y su desnutrición, falta de vivienda, analfabetismo, enfermedades, alta mortalidad infantil y baja esperanza de vida, es algo malo. Y pienso que está en manos de los ricos reducir la pobreza absoluta, sin sacrificar nada que se le pueda comparar en importancia moral. Si estas dos pretensiones y el principio que hemos estado analizando son correctos, tenemos

una obligación de ayudar a los que viven en la pobreza absoluta que no es menos fuerte que nuestra obligación de rescatar de un estanque a un niño que se está ahogando. No ayudar estaría mal, sea o no intrínsecamente equivalente a matar. Ayudar no es, como convencionalmente se piensa, un acto caritativo que es digno de elogio, pero que no está mal omitir; es algo que todo el mundo debería hacer.

Éste es el argumento que aboga por la obligación de ayudar y que, enunciado de manera más formal, quedaría de la siguiente forma:

> Primera premisa: si podemos evitar que ocurra algo malo sin sacrificar nada de una importancia comparable, debemos hacerlo.
> Segunda premisa: la pobreza absoluta es mala.
> Tercera premisa: hay parte de la pobreza absoluta que podemos evitar sin sacrificar nada de una importancia moral comparable.
> Conclusión: debemos evitar parte de la pobreza absoluta.

La primera premisa es la premisa moral esencial sobre la cual descansa el argumento, y he intentado demostrar que la pueden aceptar personas que sostienen posturas éticas diferentes.

La segunda premisa es probable que no se ponga en duda. La pobreza absoluta está, según McNamara, "por debajo de cualquier definición razonable de decencia humana" y sería difícil encontrar un punto de vista ético admisible que no la considerase algo malo.

La tercera premisa es más polémica, incluso aunque está enunciada con precaución. Afirma sólo que se puede evitar parte de la pobreza absoluta sin el sacrificio de nada que pueda ser de una importancia moralmente comparable. Por tanto, evita la objeción de que cualquier ayuda que demos sea tan sólo "una gota

en el océano", ya que la cuestión no estriba en si mi contribución personal surtirá un efecto considerable en la pobreza mundial en general (que, por supuesto, no lo tendrá), sino en si evitará parte de esa pobreza. Esto es todo lo que el argumento necesita para sostener su conclusión, puesto que la segunda premisa dice que toda pobreza absoluta es mala, y no sólo la pobreza total en su conjunto. Si sin sacrificar algo que sea de una importancia moral comparable podemos proporcionar a una familia los medios necesarios para salir de la pobreza absoluta, la tercera premisa está justificada.

He dejado el concepto de importancia moral sin analizar con objeto de demostrar que el argumento no depende de ningún valor ni principio ético específicos. Creo que la tercera premisa es válida para la mayoría de las personas que viven en naciones industrializadas, sobre cualquier postura defendible de lo que es moralmente importante. Nuestra riqueza implica que poseemos ingresos de los que podemos prescindir sin poner en peligro nuestras necesidades básicas, y podemos utilizarlos para reducir la pobreza absoluta. La medida en la que nos sintamos obligados a colaborar dependerá de lo que consideremos ser de una importancia moral comparable con la pobreza absoluta que podemos evitar: ropa de moda, comidas caras, un sofisticado equipo de sonido, vacaciones en el extranjero, un (¿segundo?) coche, una casa más grande, colegios privados para nuestros hijos, etcétera. Para el utilitarismo, ninguna de estas cosas es probable que sea de una importancia comparable a la reducción de la pobreza absoluta; y los que no son utilitaristas seguramente deben aceptar, si suscriben el principio de universalizabilidad, que al menos algunas de estas cosas tienen mucha menos importancia moral que la pobreza absoluta que podrían evitar con el dinero que cuestan. Por tanto,

la tercera premisa parece ser válida para cualquier postura ética admisible, aunque la cantidad de pobreza absoluta que se puede evitar sin que se sacrifique nada de una importancia moral variará según el punto de vista ético que uno acepte.

Objeciones al argumento

CUIDAR DE LOS NUESTROS

Cualquiera que haya trabajado para aumentar la ayuda a los países pobres habrá tropezado con el argumento de que debemos ocuparnos de los que nos rodean, nuestras familias, y luego los pobres de nuestro país, antes de pensar en la pobreza que existe en países lejanos.

No cabe duda de que de forma instintiva preferimos ayudar a los que nos rodean. Pocos son los que se quedarían impasibles al ver a un niño ahogándose, y muchos los que ignoran el hambre en Africa. Pero la cuestión no es lo que normalmente hacemos, sino lo que deberíamos hacer, y es difícil ver cualquier justificación moral admisible al criterio de que la distancia, o la pertenencia a una comunidad determinada, suponga una diferencia crucial para nuestras obligaciones.

Consideremos, por ejemplo, las afinidades raciales. ¿Deberían las personas de origen europeo ayudar a los europeos pobres antes que a los africanos pobres? La mayoría de nosotros rechazaría tal sugerencia, y nuestro análisis sobre el principio de igual consideración de intereses en el capítulo 2 ha demostrado por qué debemos rechazarla: la necesidad que la gente tiene de alimento no tiene nada que ver con su raza, y si los africanos necesitan comida más

que los europeos, dar preferencia a estos últimos sería violar el principio de igual consideración.

Lo mismo se puede decir de la ciudadanía o la nacionalidad. Toda nación rica tiene algunos ciudadanos relativamente pobres, pero la pobreza absoluta se limita en general a los países pobres. Los que viven en las calles de Calcuta, o en la región africana del Sahel, propensa a la sequía, experimentan una pobreza desconocida en Occidente. Bajo estas circunstancias estaría mal decidir que sólo los que tienen la fortuna de ser ciudadanos de nuestra comunidad podrán compartir nuestra abundancia.

Sentimos las obligaciones de parentesco con más fuerza que las de ciudadanía. ¿Qué padres darían a otros su último tazón de arroz si sus hijos estuvieran muriéndose de hambre? Hacer esto no parecería natural y sí contrario a nuestra naturaleza como seres biológicamente evolucionados, aunque el que estuviera mal sería una cuestión diferente. En todo caso, no nos enfrentamos a tal situación, sino a una en la que nuestros hijos están bien alimentados, bien vestidos, bien educados, y ahora quisieran una nueva bicicleta, un equipo de música, o su propio coche. En estas circunstancias, se ha satisfecho cualquier obligación especial que pudiéramos tener con nuestros hijos, y las necesidades de personas extrañas merecen más nuestra atención.

El elemento de verdad en el criterio de que primero deberíamos ocuparnos de los nuestros yace en la ventaja de un sistema reconocido de responsabilidades. Cuando las familias y las comunidades locales se ocupan de sus propios miembros pobres, los lazos personales y de afecto alcanzan fines que de otra forma requerirían una gran burocracia impersonal. De ahí que sea absurdo proponer que de ahora en adelante todos nos consideremos igualmente responsables del bienestar de toda la gente en el mundo, ya que

el argumento que defiende la obligación de ayudar no lo propone así, y se aplica sólo en el caso de pobreza absoluta, cuando se puede ayudar sin sacrificar nada que sea de una importancia moral comparable. Permitir que un pariente se hunda en la pobreza absoluta supondría sacrificar algo de una importancia comparable, y antes de que se alcanzara tal punto, el colapso del sistema familiar y la responsabilidad comunitaria constituirían un factor que inclinaría la balanza en favor de un pequeño grado de preferencia por la familia y la comunidad. Este pequeño grado de preferencia, sin embargo, pesa decisivamente menos que las discrepancias existentes en la riqueza y la propiedad.

EL DERECHO A LA PROPIEDAD

¿Tiene la gente derecho a la propiedad privada, derecho que contradice el punto de vista de que están en la obligación de dar parte de su riqueza a los que viven en la pobreza absoluta? Según algunas teorías de los derechos (por ejemplo, la de Robert Nozick), con tal de que uno haya adquirido una propiedad sin la utilización de medios injustos como la fuerza o el fraude, uno puede disponer de una enorme riqueza mientras otros se mueren de hambre. Este concepto individualista de los derechos contrasta con otras posiciones, como la primera doctrina cristiana que se puede encontrar en las obras de Santo Tomás de Aquino que sostiene que, puesto que la propiedad existe para satisfacer las necesidades humanas, "todo lo que un hombre tenga en superabundancia debe darlo, por derecho natural, a los pobres para su sustento". Naturalmente un socialista vería también la riqueza como algo perteneciente a la comunidad y no al individuo, mientras que los

utilitaristas, sean socialistas o no, estarían dispuestos a hacer caso omiso de los derechos a la propiedad para evitar grandes males.

¿Presupone, por tanto, el argumento que defiende la obligación de ayudar a otros una de estas otras teorías del derecho a la propiedad, y no una teoría individualista como la de Nozick? No necesariamente. Una teoría del derecho a la propiedad puede insistir en nuestro *derecho* a retener la riqueza sin pronunciarnos sobre si los ricos *deben* prestar ayuda a los pobres. Nozick, por ejemplo, rechaza el uso de medios obligatorios, como los impuestos, para redistribuir los ingresos, pero sugiere que podemos alcanzar los fines que consideremos moralmente deseables con medios voluntarios. Por tanto, Nozick rechazaría la afirmación de que los ricos tienen la "obligación" de dar a los pobres, en cuanto que esto implica que los pobres tienen derecho a nuestra ayuda, pero podría aceptar que dar es algo que debemos hacer, y no dar, aun en nuestro derecho, está mal, porque llevar una vida ética es algo más que respetar los derechos de otros.

El argumento que defiende la obligación de ayudar puede subsistir, con modificaciones poco importantes, incluso si aceptamos la teoría individualista del derecho a la propiedad. En cualquier caso, sin embargo, no creo que debamos de aceptar dicha teoría, ya que deja demasiado al azar para considerarla una posición ética aceptable. Por ejemplo, aquellos cuyos antepasados vivieron en los desiertos de arena que rodean al Golfo Pérsico son ahora tremendamente ricos, ya que había petróleo bajo esa arena, mientras que aquellos cuyos antepasados se establecieron en una tierra mejor al sur del Sáhara viven en la absoluta pobreza, debido a la sequía y las malas cosechas. ¿Puede ser aceptable esta distribución desde un punto de vista imparcial? Si nos imaginamos a punto de empezar una vida como ciudadanos de Bahrein o de Chad –pero no

sabemos cuál– ¿aceptaríamos el principio de que los ciudadanos de Bahrein no tienen obligación de ayudar a los que viven en Chad?

LA POBLACIÓN Y LA ÉTICA DE LA SELECCIÓN

Quizá la objeción más seria al argumento de que tenemos la obligación de ayudar sea que, puesto que la causa más importante de pobreza absoluta es la superpoblación, ayudar a los que ahora sufren la pobreza sólo asegurará que todavía más personas nazcan para vivir en la pobreza en el futuro.

En su forma más extrema, esta objeción demuestra que debemos adoptar la política de la "selección" o *triage*. El término proviene de la política médica que se adoptaba en tiempos de guerra. Con muy pocos médicos que se ocuparan de todas las bajas, los heridos eran divididos en tres categorías: los que probablemente sobrevivirían sin asistencia médica, los que podrían sobrevivir si recibían asistencia, y que de otra forma no lo conseguirían, y los que incluso con asistencia médica probablemente no sobrevivirían. Sólo se les prestaba asistencia a los que se encontraban en la segunda categoría. La idea, por supuesto, era utilizar los escasos recursos médicos de la manera más efectiva posible. Para los que se encontraban en la primera categoría, el tratamiento médico no era estrictamente necesario, y para los de la tercera, era probable que no sirviera de nada. Se ha sugerido que deberíamos aplicar la misma política a los diferentes países, de acuerdo con sus perspectivas de llegar a sustentarse por sí mismos. No prestaríamos ayuda a países que incluso sin ella pronto serán capaces de alimentar a su población. Tampoco prestaríamos ayuda a los países que, aun con nuestra ayuda, no conseguirán limitar su población al nivel en que

puedan alimentarla. Y prestaríamos ayuda a los países en los que ésta supondría la diferencia entre el éxito y el fracaso a la hora de equilibrar la comida y la población.

Los que defienden esta teoría son, comprensiblemente, reacios a dar una lista completa de los países que colocarían en la categoría de los que no tienen solución. Bangladesh se ha citado como ejemplo, así como algunos de los países de la región africana del Sahel. Adoptar la política de la selección supondría, por tanto, eliminar la ayuda a estos países y permitir que el hambre, las enfermedades y los desastres naturales reduzcan la población de dichos países al nivel en el que se puedan satisfacer las necesidades de todos sus ciudadanos.

En apoyo de esta posición, Garret Hardin ha propuesto la siguiente metáfora: en los países ricos somos como los ocupantes de un bote salvavidas que va a la deriva lleno de gente, en un mar en el que se están ahogando muchas personas. Si intentamos salvar a los que se están ahogando subiéndolos a bordo, nuestro bote se hundirá por el exceso de peso y nos ahogaremos todos. Puesto que es mejor que sobrevivan algunos a que no lo haga nadie, deberíamos dejar que los demás se ahoguen. En el mundo actual, según Hardin, se puede aplicar la "ética del bote salvavidas". Los ricos deberían dejar que los pobres se mueran de hambre, porque de otra forma serán los pobres los que arrastren a los ricos con ellos.

Contra esta posición, algunos autores han argumentado que la superpoblación es un mito. El mundo produce los alimentos suficientes para su población, y podría, de acuerdo con algunas estimaciones, alimentar a una población diez veces mayor. La gente pasa hambre no porque sean demasiados, sino debido a la desigual distribución de la tierra, la manipulación de las economías

del Tercer Mundo por parte de las naciones desarrolladas, el desperdicio de comida en Occidente, etcétera.

Dejando a un lado el polémico tema de hasta qué punto la producción alimentaria podría incrementarse algún día, es cierto, como ya hemos visto, que el mundo produce ahora suficiente comida para sus habitantes, siendo en sí misma la cantidad que se pierde al alimentar a los animales suficiente para satisfacer la escasez de cereal existente. No obstante, no se puede pasar por alto el crecimiento de la población. Con una buena reforma agraria y mejores técnicas, Bangladesh podría alimentar a su actual población de 115 millones de personas; pero para el año 2000, según los cálculos de la División de Población de las Naciones Unidas, su población será de 150 millones. El enorme esfuerzo que tendrá que realizar para alimentar a 35 millones de personas más dentro de una década implica que Bangladesh debe desarrollarse a pasos agigantados para permanecer donde está. Otros países con rentas bajas se encuentran en la misma situación. Para final de siglo, se estima que la población de Etiopía se incremente de 49 a 66 millones; la de Somalia, de 7 a 9 millones; la de la India, de 853 a 1.041; y la del Zaire, de 35 a 49 millones.[2]

¿Qué ocurrirá si la población mundial continúa creciendo? No puede hacerlo indefinidamente. Se detendrá por un descenso en los índices de natalidad o un aumento en los índices de mortalidad.

[2] De manera inquietante, en los doce años que han trascurrido entre las ediciones de este libro, los signos muestran que la situación está incluso llegando a ser peor de lo que se predijo. En 1979 Bangladesh tenía una población de 80 millones y se preveía que para el año 2000 su población alcanzaría los 146 millones; la de Etiopía era de 29 millones, y se preveía que sería de 54 millones; y la de la India era de 620 millones, y se estimaba que llegaría a los 958 millones.

Los que defienden la selección proponen que dejemos que el crecimiento de la población de algunos países sea detenido por un aumento en los índices de mortalidad, es decir, por un aumento en la desnutrición y las enfermedades relacionadas, por un hambre general, por el aumento de la mortalidad infantil, y por epidemias de enfermedades infecciosas.

Las consecuencias de la selección a esta escala son tan horribles que nos inclinamos a rechazarlas sin analizarlas con más detalle. ¿Cómo podríamos sentarnos delante del televisor y quedarnos impasibles viendo como mueren de hambre millones de personas? ¿No sería ese el fin de todas las nociones de igualdad humana y respeto por la vida humana? (Los que atacan las propuestas de legalización de la eutanasia en el capítulo 7, afirmando que estas propuestas debilitarían el respeto por la vida humana, harían mejor en poner objeciones a la idea de que deberíamos reducir o poner fin a nuestros programas de ayuda a los países pobres, porque esa propuesta, si se llevara a cabo, sería responsable de muchas más pérdidas de vidas humanas). ¿No tiene la gente derecho a nuestra ayuda, sin tener en cuenta las consecuencias?

Cualquiera cuya primera reacción a la selección no fuera la de repulsa, sería una persona de lo más desagradable, aunque las primeras reacciones basadas en sentimientos fuertes no son siempre guías fiables. Los que abogan por la selección están, con razón, preocupados por las consecuencias de nuestras acciones a largo plazo. Afirman que ayudar a los pobres y combatir el hambre sólo contribuirá a que haya más pobres y más hambre en el futuro. Cuando nuestra capacidad de ayuda finalmente no pueda hacer frente a la situación –como ocurrirá algún día– el sufrimiento será mayor que si dejáramos de ayudar ahora. Si esto es correcto, no hay nada que podamos hacer para evitar el hambre y la pobreza absoluta,

a largo plazo y, por tanto, no tenemos obligación de prestar ayuda. Tampoco parece razonable sostener que bajo estas circunstancias la gente tenga derecho a nuestra ayuda. Si aceptamos este derecho, sin tener en cuenta las consecuencias, estamos diciendo que, volviendo a la metáfora de Hardin, deberíamos seguir subiendo a los que se están ahogando a nuestro bote hasta que el bote se hunda y nos ahoguemos todos.

Si el criterio de la selección ha de ser rechazado, hay que abordarlo en su propio terreno, dentro del marco de la ética consecuencialista, puesto que aquí es vulnerable. Cualquier ética consecuencialista debe tener en cuenta la probabilidad del resultado. Es preferible una línea de acción que naturalmente produzca algún beneficio a una línea alternativa que nos pueda llevar a un beneficio levemente mayor, pero que tenga igualmente la probabilidad de no producir beneficio alguno. Sólo si la mayor magnitud del beneficio incierto vale más que su incertidumbre, deberíamos elegirlo. Es mejor una unidad segura de beneficio que el 10 por ciento de probabilidades de cinco unidades; pero mejor un 50 por ciento de probabilidades de tres unidades que una única unidad segura. El mismo principio se aplica cuando estamos intentando evitar males.

El criterio de la selección trae consigo un gran mal seguro: el control demográfico mediante hambre y enfermedad. Decenas de millones morirían lentamente. Cientos de millones continuarían viviendo en la pobreza absoluta, en el mismo límite de la existencia. Frente a esta perspectiva, los defensores de esta política introducen otro posible mal que es incluso mayor: el mismo proceso de hambre y enfermedades, que tendrá lugar en un plazo de, digamos, 50 años, cuando la población mundial sea tres veces mayor que ahora, y el número de los que morirán de hambre, o vivirán en la

pobreza absoluta, será muchísimo mayor. La cuestión es: ¿hasta qué punto es probable este pronóstico de que la ayuda ininterrumpida que ahora prestamos nos llevará a mayores desastres en el futuro?

Las predicciones del crecimiento de la población son notoriamente falibles, y las teorías de los factores que le afectan son especulativas. Una teoría, al menos tan admisible como otras, es que los países pasan por un "período de transición demográfica" en la medida en que aumenta su nivel de vida. Cuando la gente es muy pobre y no tiene acceso a la medicina moderna, su fertilidad es alta, pero la población se mantiene estancada debido a los grandes índices de mortalidad. La introducción de la higiene, técnicas sanitarias modernas y otras mejoras reduce el índice de mortalidad, pero inicialmente tienen poco efecto en el índice de natalidad. Posteriormente la población crece rápidamente. Algunos países pobres, especialmente del sur del Sahara, se encuentran ahora en esta fase. Si los niveles de vida continúan aumentando, sin embargo, las parejas empiezan a darse cuenta de que para tener el mismo número de hijos que lleguen a ser adultos como en el pasado, no necesitan traer al mundo a tantos niños como sus padres. La necesidad de que los hijos proporcionen un apoyo económico en la vejez disminuye. Una mejor educación así como la emancipación y el empleo de la mujer también reducen el índice de natalidad, de manera que el crecimiento de la población comienza a estabilizarse. La mayoría de las naciones ricas han alcanzado esta fase, y sus poblaciones están creciendo, si es que lo hacen, de una manera muy lenta.

Si esta teoría es correcta, existe una alternativa a los desastres aceptados como inevitables por los defensores de la selección. Podemos ayudar a que los países pobres aumenten los niveles de vida de los miembros más pobres de su población. Podemos

animar a los gobiernos de estos países a que promulguen medidas de reforma agraria, mejoren la educación y liberen a la mujer de su exclusiva función de cuidar de sus hijos. También podemos ayudar a otros países a que hagan más asequibles los anticonceptivos y la esterilización. Existe una buena posibilidad de que estas medidas aceleren el comienzo de la transición demográfica y reduzcan el crecimiento de la población a unos niveles controlables. Según las estimaciones de las Naciones Unidas, en 1965 una mujer del Tercer Mundo daba a luz una media de seis hijos, y solamente el 8 por ciento utilizaba algún tipo de anticonceptivo. En 1991 el número medio de hijos había descendido por debajo de los cuatro, y más de la mitad de las mujeres del Tercer Mundo estaban tomando medidas anticonceptivas. Se han producido éxitos notables al fomentar el uso de anticonceptivos en Tailandia, Indonesia, Méjico, Colombia, Brasil y Bangladesh. Este logro reflejaba un gasto relativamente bajo en los países en vías de desarrollo –considerando el tamaño y la importancia del problema– de 3 mil millones de dólares anuales, de los que sólo un 20 por ciento provenían de las naciones desarrolladas. Por tanto el gasto en este área parece probable que sea muy efectivo en relación al coste. No se puede garantizar el éxito, pero las pruebas sugieren que podemos reducir el crecimiento de la población mejorando la seguridad económica y la educación, y haciendo que los anticonceptivos sean más asequibles. Esta perspectiva hace que la teoría de la selección sea éticamente inaceptable. No podemos permitir que millones de personas mueran de hambre y enfermedades cuando existe una probabilidad razonable de que la población se controle sin tales horrores.

El crecimiento de la población no es, por tanto, una razón en contra de ofrecer ayuda a los países pobres, aunque debería

hacernos pensar en el tipo de ayuda que demos. En lugar de ofrecer asistencia alimentaria, quizá sería mejor ofrecer una ayuda que lleve a la disminución del crecimiento de la población. Esto quizá signifique asistencia agraria para los pobres rurales, o asistencia en la educación, o la provisión de servicios de planificación familiar. Cualquiera que sea el tipo de ayuda que resulte más eficaz en unas circunstancias determinadas, la obligación de prestar ayuda no se reduce.

Pero queda una cuestión difícil. ¿Qué hacemos con un país pobre y ya superpoblado que, por razones religiosas o nacionalistas, restringe la utilización de anticonceptivos y rechaza disminuir el crecimiento de su población? ¿Le ofrecemos, de todas formas, asistencia para el desarrollo? ¿O condicionamos nuestra oferta a que se tomen pasos eficaces para reducir el índice de natalidad? Al último interrogante, algunos objetarían que imponer condiciones a la ayuda constituye un intento de imponer nuestras propias ideas en naciones soberanas independientes. Y lo es, pero, ¿es esta imposición injustificable? Si el argumento que defiende la obligación de ayudar es válido, tenemos la obligación de reducir la pobreza absoluta; pero no tenemos la obligación de hacer sacrificios que, que sepamos, no tengan perspectivas de reducir la pobreza a largo plazo. De ahí que no tengamos obligación de prestar ayuda a los países cuyos gobiernos practican una política que hará que nuestra ayuda no sea eficaz. Esto podría ser muy duro para los ciudadanos pobres de dichos países (porque es posible que no tengan voz en la política gubernamental), pero ayudaremos a largo plazo a más gente si utilizamos nuestros recursos donde son más eficaces. (Los mismos principios se pueden aplicar, dicho sea de paso, a países que se niegan a seguir otros pasos que pudieran hacer que la ayuda sea eficaz, como negarse a reformar los sistemas

de propiedad de la tierra que imponen cargas intolerables a los arrendatarios pobres).

DEJARLO EN MANOS DEL GOBIERNO

A menudo oímos que la ayuda a los países pobres debería ser responsabilidad del gobierno, y no estar en manos de instituciones benéficas privadas. Se dice que prestar ayuda de forma privada permite que los gobiernos eludan sus responsabilidades.

Puesto que aumentar la ayuda gubernamental es la forma más segura de aumentar de manera significativa la cantidad total de ayuda prestada, yo estaría de acuerdo en que los gobiernos de los países ricos prestaran una ayuda más auténtica e incondicional de la que prestan ahora. Menos de una sexta parte del uno por ciento del PNB es una cantidad escandalosamente pequeña para un país tan rico como los Estados Unidos. Hasta el objetivo oficial de la ONU del 0,7 por ciento parece mucho menos de lo que las naciones ricas pueden y debieran aportar, aunque es un objetivo que pocas veces se ha alcanzado. Pero, ¿va esta razón en contra de que cada uno de nosotros, a nivel particular, demos lo que podamos, a través de entidades voluntarias? Creer que vaya en contra parece dar por hecho que cuanta más gente preste ayuda a través de entidades voluntarias, menos probable es que los gobiernos cumplan su parte. ¿Es esto admisible? Es más razonable la postura contraria, que establece que si nadie presta ayuda de forma voluntaria el gobierno supondrá que sus ciudadanos no están a favor de la ayuda a los países pobres y, por ello, recortará su programa. En todo caso, a menos que exista una clara probabilidad de que al negarse a prestar ayuda estuviéramos colaborando a que el gobierno aumentase la

asistencia, negarse a ayudar de forma privada está mal por el mismo motivo que está mal el criterio de la selección: es una negativa a evitar un mal claro en aras de un beneficio muy incierto. La responsabilidad de demostrar cómo la negativa a ofrecer ayuda de forma privada hará que el gobierno preste en mayor medida, corresponde a los que se niegan a ayudar.

Esto no quiere decir que prestar ayuda de forma privada sea suficiente. Por supuesto que deberíamos hacer campaña para conseguir unos niveles completamente nuevos de ayuda a los países pobres, tanto de forma privada como pública. Y, del mismo modo, deberíamos trabajar para lograr unos acuerdos comerciales más justos entre los países ricos y los pobres, y un menor dominio de las economías de los países pobres por parte de las empresas multinacionales, más preocupadas por producir beneficios para los accionistas de su país que comida para los pobres de los lugares en donde tienen sus empresas filiales. Quizá sea más importante ser políticamente activo en interés de los pobres que prestarles ayuda uno mismo, pero, ¿por qué no las dos cosas? Desafortunadamente, muchos mantienen que ayudar a los países pobres es responsabilidad del gobierno como criterio para no prestar ayuda ellos mismos, pero no como criterio para ser políticamente activos.

¿UN NIVEL DEMASIADO ALTO?

La última objeción al argumento que defiende la obligación de ayudar es que establece un nivel tan alto que sólo un santo podría alcanzarlo. De esta objeción existen, al menos, tres versiones. La primera mantiene que, siendo la naturaleza humana lo que es,

no podemos alcanzar un nivel tan alto, y puesto que es absurdo decir que debemos hacer lo que no podemos, debemos rechazar la afirmación de que tengamos que dar tanto. La segunda versión establece que incluso si pudiéramos alcanzar un nivel tan alto, hacerlo no sería deseable. La tercera versión de esta objeción sostiene que establecer un nivel tan alto no es deseable ya que se percibiría como algo muy difícil de alcanzar, y haría que mucha gente desistiera del solo hecho de intentarlo.

Los que plantean la primera versión de la objeción a menudo están influenciados por el hecho de que hemos evolucionado por un proceso natural en el que los que tienen un alto grado de preocupación por sus propios intereses, o los intereses de sus hijos y parientes, se puede esperar que dejen más descendencia en futuras generaciones, y al final reemplacen totalmente a cualquiera que sea completamente altruista. De este modo, el biólogo Garret Hardin ha argumentado, apoyando su "ética del bote salvavidas", que el altruismo sólo puede existir "a una pequeña escala, a corto plazo, y con grupos pequeños e íntimos"; mientras que Richard Dawkins ha escrito, en su provocador libro *The Selfish Gene*: "Por más que deseemos creer otra cosa, el amor universal y el bienestar de la especie en general son conceptos que simplemente no tienen un sentido evolutivo". Ya hemos indicado, al analizar la objeción de que primero deberíamos cuidar de los nuestros, la fuerte tendencia a la parcialidad en los seres humanos. Naturalmente tenemos un deseo más fuerte de favorecer nuestros propios intereses, y los de nuestros parientes próximos, que de favorecer los intereses de los extraños. Lo que esto quiere decir es que seríamos tontos si esperáramos una amplia conformidad al nivel que exige una preocupación imparcial y, por esa razón, sería poco apropiado o factible condenar a los que no alcanzan dicho nivel. Sin embargo,

actuar de forma imparcial, aunque quizá fuera muy difícil, no es imposible. La afirmación que se cita de forma frecuente de que "deber" implica "poder" es motivo para rechazar juicios morales tales como "Tenías que haber salvado a toda la gente del barco naufragado", cuando en realidad, si hubiéramos subido a una persona más al bote salvavidas, se hubiera hundido y no hubiéramos salvado a nadie. En esa situación es absurdo decir que teníamos que haber hecho lo que era imposible hacer. Sin embargo, cuando tenemos dinero para gastar en lujos y otros se están muriendo de hambre, es evidente que todos podemos dar mucho más de lo que damos y, por tanto, todos podemos acercarnos más al nivel de imparcialidad propuesto en este capítulo. Tampoco existe, a medida que nos aproximamos a este nivel, ninguna barrera más allá de la cual no podamos llegar. Por ese motivo, no existe base para decir que el nivel de imparcialidad sea erróneo ya que "deber" implica "poder" y no podemos ser imparciales.

La segunda versión de la objeción ha sido planteada por varios filósofos en la década pasada, entre ellos Susan Wolf en un contundente artículo titulado "Moral Saints". Wolf argumenta que si todos adoptáramos la clase de postura defendida en este capítulo, tendríamos que pasar sin muchas cosas que hacen que la vida sea interesante: la ópera, la cocina refinada, la ropa elegante, y el deporte profesional, para empezar. La clase de vida que concebimos como lo que éticamente se nos exige sería la búsqueda única y exclusiva del bien general, careciendo de esa amplia variedad de intereses y actividades que, en una postura menos exigente, pueden ser parte de nuestro ideal de una buena vida para un ser humano. A esto, sin embargo, uno puede responder que mientras que la vida opulenta y variada de la que Wolf habla como ideal puede que sea la forma de vida más deseable para un ser humano en un mundo

de abundancia, es malo dar por sentado que sea una buena vida en un mundo en el que comprarse lujos implica aceptar el continuo y evitable sufrimiento de otros. Un médico que se enfrenta con cientos de heridos en un accidente de tren apenas puede pensar que sea defendible tratar a cincuenta de ellos y luego marcharse a la ópera, porque ir a la ópera es parte de una vida humana plena. Las necesidades de vida o muerte de otros deben tener prioridad. Quizá seamos como ese médico en el sentido de que vivimos en una época en la que todos tenemos la oportunidad de ayudar a mitigar un desastre.

En relación con esta segunda versión de la objeción está la afirmación de que una ética imparcial del tipo defendido aquí hace imposible tener unas relaciones personales serias basadas en el amor y la amistad; estas relaciones son parciales en su naturaleza. Nosotros anteponemos los intereses de nuestros seres queridos, nuestra familia y nuestros amigos, a los de los extraños; si no lo hiciéramos, ¿sobrevivirían estas relaciones? Ya hemos indicado, en la respuesta que dimos al considerar la objeción de que primero debemos cuidar de los nuestros, que hay lugar, dentro del marco de una moral basada en la imparcialidad, para reconocer algún grado de parcialidad con la familia, y lo mismo se puede decir de otras relaciones personales íntimas. Evidentemente, para la mayoría de la gente, las relaciones personales se encuentran entre las necesidades de una vida próspera, y dejarlas a un lado supondría sacrificar algo de una gran importancia moral. Por tanto, el principio que estamos analizando aquí no exige tales sacrificios.

La tercera versión de la objeción nos plantea el siguiente interrogante: ¿no será contraproducente exigir que la gente renuncie a tanto? ¿No dirán: "Puesto que de todas formas no puedo hacer lo que moralmente se me requiere, no me molestaré en prestar ayuda

alguna"? Sin embargo, si estableciéramos un nivel más realista, puede que la gente hiciera un auténtico esfuerzo para alcanzarlo. De este modo, establecer un nivel más bajo podría tener como resultado que se prestara más ayuda.

Es importante tener clara la posición de esta tercera versión de la objeción. Su precisión como predicción de la conducta humana es bastante compatible con el argumento de que estamos obligados a dar hasta el punto en el cual al dar más sacrificamos algo de una importancia moral comparable. La consecuencia que se extraería de la objeción es que la defensa pública de este nivel de ayuda no es deseable. Significaría que con objeto de hacer el máximo por reducir la pobreza absoluta, deberíamos defender un nivel más bajo del que creemos que la gente en realidad debería aportar. Claro está que nosotros mismos –los que aceptamos el argumento original, con un nivel más alto– sabríamos que tenemos que hacer más de lo que públicamente proponemos que la gente tiene que hacer, y deberíamos dar más de lo que animamos a los demás a que den. Esto no carece de lógica, ya que tanto en nuestra conducta pública como privada, estamos intentando hacer lo que lleve a reducir más la pobreza absoluta.

Para un consecuencialista, este aparente conflicto entre moralidad pública y privada está siempre dentro de lo posible, y no indica en sí mismo que el principio fundamental sea malo. Las consecuencias de un principio son una cosa y las consecuencias de defenderlo públicamente otra. Una variante de esta idea ya se ha admitido por la distinción entre los niveles crítico e intuitivo de la moralidad, de los cuales hemos tratado en capítulos anteriores. Si pensamos en principios que sean adecuados para el nivel intuitivo de la moralidad como los que generalmente se deberían defender, éstos son los principios que, cuando se defienden, darán lugar a las

mejores consecuencias. Cuando de lo que se trata es de la ayuda a países pobres, ésos serán los principios que lleven a que los ricos den la mayor cantidad a los pobres.

¿Es cierto que el nivel establecido por nuestro argumento es tan alto como para ser contraproducente? No hay muchas pruebas al respecto, pero analizando el argumento con mis estudiantes y otras personas he llegado a pensar que pudiera serlo. Sin embargo, el nivel aceptado de forma convencional –es decir, dar unas pocas monedas cuando se nos aborda en la calle para una colecta– es evidentemente demasiado bajo. ¿Qué nivel deberíamos defender? Cualquier cifra que demos será arbitraria, pero se podría dar un porcentaje redondo de los ingresos de uno, digamos, el 10 por ciento, que es más que una donación simbólica y no tanto como para convertirnos en santos. (Esta cifra tiene la ventaja añadida de que tiene reminiscencias del antiguo diezmo que se daba tradicionalmente a la iglesia, cuyas responsabilidades incluían el cuidado de los pobres dentro de la comunidad local a la que uno pertenecía. Quizá esta idea se podría restablecer y aplicarse a la comunidad mundial). Para algunas familias, por supuesto, el 10 por ciento supondría una parte considerable de su economía, mientras que otras podrían dar más sin dificultad. No se debería establecer una cifra determinada ni como mínimo ni como máximo; pero parece válido defender que los que tienen un sueldo medio o por encima de la media en los países ricos, a menos que tengan un número inusual de personas a su cargo u otras necesidades especiales, deberían aportar una décima parte de sus ingresos para reducir la pobreza absoluta. Bajo cualquier nivel ético razonable, esto es lo mínimo que deberíamos dar, haciendo mal si aportamos menos.

9
Los de dentro y los de fuera

El refugio

Estamos en febrero del año 2002, y el mundo está haciendo inventario del daño causado por una guerra nuclear en Oriente Próximo hacia finales del pasado año. El nivel global de radioactividad en la actualidad y durante los próximos ocho años es tan alto que sólo las personas que viven en refugios atómicos pueden confiar en sobrevivir con un estado de salud aceptable. Para el resto, que se ven obligados a respirar aire sin filtrar y consumir agua y alimento con altos niveles de radiación, las perspectivas son sombrías. Hay probabilidades de que un 10 por ciento muera a causa del síndrome por radiación aguda en el plazo de dos meses; se espera que otro 30 por ciento desarrolle algún tipo de cáncer mortal en los próximos cinco años; incluso el resto sufrirá la aparición de cáncer en una proporción diez veces superior a la normal, mientras que el riesgo de tener hijos con malformaciones es cincuenta veces mayor que antes de la guerra.

Los afortunados, por supuesto, son los que fueron lo suficientemente precavidos como para comprar una participación en los refugios nucleares construidos por los especuladores inmobiliarios cuando la tensión internacional comenzó a subir a finales de la década de los noventa. La mayoría de estos refugios fueron diseñados como pueblos subterráneos, cada uno de los cuales podía alojar a 10.000 personas y satisfacer sus necesidades durante

veinte años. Los pueblos tienen autogobierno y cuentan con constituciones democráticas que fueron aprobadas con antelación. También cuentan con sofisticados sistemas de seguridad que les permiten dejar entrar en el refugio a cualquier persona que elijan, dejando fuera al resto.

Naturalmente, los miembros de una comunidad llamada Puerto Seguro han recibido con gran alegría la noticia de que no será necesario que permanezcan en los refugios mucho más de ocho años. Sin embargo, la noticia también ha provocado las primeras fricciones serias entre ellos: ya que en la entrada que conduce hasta el pueblo, hay miles de personas que no invirtieron en un refugio. Se puede ver y oír a estas personas, a través de cámaras de televisión instaladas en la entrada. Suplican que les dejen entrar ya que saben que si pueden entrar en un refugio con rapidez, conseguirán escapar a la mayoría de las consecuencias causadas por la exposición a la radiación. Al principio, antes de que se supiera cuánto tiempo hacía falta permanecer en el refugio, estos ruegos contaban con muy escaso apoyo dentro del refugio. Sin embargo, ahora, las razones para admitir al menos a algunos tienen mucho más peso. Al tener que durar sólo ocho años, las provisiones podrán mantener a más del doble de la población actual del refugio. El alojamiento presenta problemas sólo ligeramente mayores: Puerto Seguro fue diseñado para funcionar como un retiro de lujo en caso de no tener que ser usado en una emergencia real, y estaba equipado con pistas de tenis, piscinas, y un gran gimnasio. Si todos estuviesen de acuerdo en mantenerse en forma haciendo aerobic en el salón de su casa, sería posible proporcionar un espacio adecuado para dormir, aunque algo primitivo, para todos a los que se puede alimentar repartiendo las provisiones.

Por lo tanto, los que se encuentran en el exterior ahora sí

cuentan con partidarios en el interior. Los más extremistas, a los que sus opositores denominan "corazones sensibles", proponen que el refugio admita a otras diez mil personas, tantas como sea razonablemente posible alimentar y alojar hasta que sea seguro salir, lo cual significaría abandonar todo lujo en cuanto a la comida y las instalaciones; sin embargo, los Corazones Sensibles indican que el destino de los que se queden fuera será mucho peor.

A los Corazones Sensibles, se oponen algunos que preconizan que los de fuera son normalmente personas de una clase inferior, ya que, o no fueron lo suficientemente previsores, o no eran lo suficientemente ricos, para invertir en un refugio; por esta razón añaden que provocarán problemas sociales en el refugio, suponiendo una carga adicional para los servicios educativos, sociales y sanitarios y contribuyendo a un aumento del número de delitos y de la delincuencia juvenil. Hay otro pequeño grupo que apoya a los que se oponen a la entrada de los de fuera para quienes sería una injusticia para los que han pagado su participación en el refugio que otros que no han pagado se beneficien de su uso. Los opositores a la entrada son pocos, pero bien articulados; sin embargo, cuentan con mucho apoyo por parte de numerosas personas que sólo señalan que les gusta mucho jugar al tenis y nadar y no quieren dejar de hacerlo.

Entre los Corazones Sensibles y los que se oponen a dejar entrar a nadie de fuera, se encuentra un grupo moderado: los que piensan que, como acto excepcional de caridad y benevolencia, podría dejarse entrar a algunos, pero no a tantos como para que la calidad de vida del refugio cambie de forma significativa. Proponen convertir una cuarta parte de las pistas de tenis en dormitorios, y ceder un pequeño espacio público abierto que de todas formas no ha tenido mucho uso. Con estas medidas, se podría alojar a otras

500 personas, lo que para estos autodenominados "moderados" sería una cifra sensata, suficiente para demostrar que Puerto Seguro no es insensible a las desgracias de los que son menos afortunados que sus propios habitantes.

Se celebra un referéndum y hay tres propuestas: dejar entrar a 10.000; dejar entrar a 500 y no dejar entrar a nadie. ¿Por cuál de ellas votarías?

El mundo real

Al igual que el tema de la ayuda exterior, la situación actual de los refugiados plantea una cuestión ética sobre los límites de nuestra comunidad moral, no, como en capítulos anteriores, en razón de la especie, el nivel de desarrollo, o la capacidad intelectual, sino en razón de la nacionalidad. La mayor parte de los aproximadamente 15 millones de refugiados que hay actualmente en el mundo, viven acogidos, al menos temporalmente, en los países menos desarrollados y más pobres del mundo. Más de 12 millones de refugiados se encuentran en los países menos desarrollados de África, Asia y América Latina. El efecto de la llegada de millones de refugiados sobre un país pobre se puede apreciar a partir de la experiencia sufrida por Pakistán durante los años ochenta, cuando fue hogar de 2,8 millones de refugiados afganos, que vivían mayoritariamente en la provincia fronteriza del noroeste. Aunque Pakistán sí obtuvo alguna ayuda exterior para alimentar a estos refugiados, alrededor de los asentamientos de éstos se podían observar fácilmente los efectos de tener que soportar la carga de la población refugiada durante siete años: se talaron montañas enteras para conseguir madera que les sirviera de combustible.

Según el artículo 14 de la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, "En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país". El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados se estableció en 1950 y al Comisario se le encomendó la protección de toda persona que se encuentre fuera del país de su nacionalidad debido a un temor bien fundado de persecución en función de raza, religión, nacionalidad u opinión política, y que no desee o no pueda valerse de la protección de su propio gobierno. Originalmente esta definición fue diseñada para solucionar los desplazamientos causados por la Segunda Guerra Mundial en Europa. Es bastante limitada, y obliga a que las solicitudes para obtener la condición de refugiado sean investigadas caso a caso. No ha logrado abarcar los movimientos de personas a gran escala que han tenido lugar desde entonces en tiempos de guerra, hambre, o disturbios civiles.

Normalmente se culpa a las víctimas a la hora de justificar las respuestas poco generosas a los refugiados. La distinción entre "refugiados reales" y "refugiados económicos", y la afirmación de que éstos últimos no deberían recibir ningún tipo de ayuda se han convertido en práctica común. Esta distinción es muy dudosa, ya que la mayoría de los refugiados sale de su país con gran riesgo y peligro para su vida: cruzan mares en barcos que hacen agua, sometidos al ataque de los piratas, o hacen largos viajes a través de fronteras armadas, para llegar con lo puesto a los campos de refugiados. La distinción entre alguien que huye de la persecución política y alguien que huye de una tierra inhabitable debido a una sequía prolongada tiene difícil justificación cuando ambos tienen la misma necesidad de refugio. La ONU, que no calificaría a éstos últimos como refugiados, resuelve con su propia definición el problema.

¿Cuáles son las posibles soluciones duraderas para los refugiados en el mundo actual? Las principales opciones existentes son: la repatriación voluntaria, la integración local en el país al que escapan en primer lugar, y el reasentamiento.

Probablemente la solución más humana y mejor para los refugiados sería devolverlos a su país. Desgraciadamente para la mayoría, la repatriación voluntaria no es posible porque las condiciones que les obligaron a huir no han cambiado lo suficiente. El asentamiento local, en el que los refugiados pueden permanecer y reconstruir su vida en los países vecinos, a menudo es imposible debido a la incapacidad de los países pobres, políticamente inestables y económicamente desvalidos, para absorber a una nueva población, cuando sus propios habitantes tienen que hacer frente a una lucha diaria por sobrevivir. Esta opción funciona mejor en los casos en los que los vínculos tribales y étnicos atraviesan las fronteras nacionales.

La dificultad de lograr bien la repatriación voluntaria bien el asentamiento local hace que la única opción disponible sea el reasentamiento en un país más remoto. La principal respuesta de los países industrializados ha sido instituir medidas de disuasión y cerrar sus puertas lo máximo posible ante la dimensión, nunca antes conocida, alcanzada por el número de refugiados que necesita reasentamiento. Cierto es que el reasentamiento nunca podrá resolver el problema que obliga a los refugiados a abandonar su país. Tampoco constituye, en sí, una solución para el problema de los refugiados en el mundo. Solamente un 2 por ciento de los refugiados del mundo encuentran un reasentamiento permanente. De cualquier manera, la opción del reasentamiento es importante, proporciona una vida sustancialmente mejor para un número considerable de individuos, aunque no se trate de una gran proporción del número total de refugiados.

La política de los países que sirven de primer refugio también se ve afectada por el reasentamiento. Si estos países no tienen esperanzas de que estos refugiados sean reasentados, saben que cada refugiado que entra en el país hace aumentar la carga que soportan. Y los países que son primer refugio se encuentran entre los que menos posibilidades tienen de mantener a más personas. Cuando se estrecha la opción del reasentamiento, los países de primer refugio adoptan medidas para tratar de convencer a los refugiados potenciales para que no dejen su país. Estas medidas incluyen devolverlos en las fronteras, hacer que los campamentos sean lo menos atractivos posible, y seleccionar a los refugiados conforme cruzan la frontera.

El reasentamiento es la única solución para los que no pueden volver a su país en un futuro próximo y que solamente temporalmente son bien acogidos en el país al que han huido, en otras palabras para los que no tienen ningún sitio dónde ir. Millones de personas elegirían esta opción si hubiera países que les acogiesen. Para estos refugiados, el reasentamiento puede suponer la diferencia entre vivir o morir y, con certeza, constituye su única esperanza de tener una existencia decente.

El enfoque *ex gratia*

Existe una actitud ampliamente aceptada que dice que no tenemos ninguna obligación legal o moral de aceptar a refugiados de ningún tipo y que acoger a algunos es prueba de nuestro carácter generoso y humanitario. Esta postura, aunque popular, no es evidentemente acertada desde el punto de vista moral. De hecho, parece entrar en conflicto con otras actitudes que, a juzgar por lo que la gente

dice, cuentan cuando menos con el mismo apoyo, y entre las que se incluyen la creencia en la igualdad de los seres humanos y el rechazo a los principios que discriminan en razón de raza u origen nacional.

Todos los países desarrollados protegen el bienestar de sus residentes de muchas formas: protegiendo sus derechos legales, educando a sus hijos, con el pago de prestaciones sociales y el acceso a la asistencia sanitaria, bien universal o para los que se encuentran por debajo de un nivel de pobreza determinado. Los refugiados, a menos que sean aceptados en el país, no reciben ninguno de estos beneficios y, dado que la inmensa mayoría no es aceptada, la inmensa mayoría no tendrá derecho a beneficiarse de estos servicios. Sin embargo ¿es éticamente defendible esta diferencia en el trato a los residentes y los no residentes?

Muy pocos filósofos morales han prestado atención al tema de los refugiados, aunque se trata claramente de una de los principales problemas morales de nuestros días y plantea cuestiones morales importantes relativas a quiénes pertenecen a nuestra comunidad moral. Por ejemplo, veamos el libro del filósofo de Harvard John Rawls, *A Theory of Justice*, que ha sido uno de los tratados sobre la justicia más debatidos desde su publicación en 1971. Este volumen de 500 páginas trata exclusivamente de la justicia *dentro* de una sociedad, ignorando, de esta forma, todas las preguntas difíciles sobre los principios que deberían regir el modo en el que las sociedades ricas responden a las peticiones de los países pobres, o de los extranjeros necesitados.

Otro norteamericano, Michael Walzer, es uno de los pocos filósofos que ha planteado el tema. Su obra *Spheres of Justice* empieza con un capítulo titulado "La pertenencia y distribución" en el que se pregunta cómo está constituida la comunidad dentro de la cual

tiene lugar esa distribución. A lo largo del capítulo, Walzer trata de justificar algo parecido a la situación actual con respecto a la política sobre los refugiados. La primera pregunta que trata de responder es: ¿tienen los países derecho a cerrar sus fronteras a los posibles inmigrantes? Su respuesta es afirmativa, porque si no se cierran, o se tiene al menos el poder para cerrar las fronteras si se desea, no pueden existir comunidades diferenciadas.

Dado que la decisión de cerrar las fronteras se puede tomar con todo derecho, Walzer pasa a considerar la forma en que esta decisión se debería ejercitar. Compara la comunidad política con un club, y con una familia. Los clubs son ejemplos del enfoque *ex gratia*: "Los individuos pueden dar buenas razones sobre por qué deberían ser seleccionados, pero nadie que se encuentre fuera tiene derecho a estar dentro". Sin embargo, Walzer considera imperfecta esta analogía porque los estados son también en parte como las familias. Se encuentran moralmente obligados a abrir las puertas de su país, no quizás a cualquiera que desee entrar, sino a un grupo particular de extranjeros, reconocidos como "familiares" étnicos o nacionales. Walzer, de este modo, utiliza la analogía de una familia para justificar el principio de la reunión familiar como base para la política de inmigración.

Sin embargo, por lo que respecta a los refugiados esto no es de gran ayuda. ¿Tiene una comunidad política derecho a excluir a hombres y mujeres desahuciadas, perseguidas y apátridas simplemente porque son extranjeros? Según Walzer, la comunidad se encuentra obligada por un principio de ayuda mutua y hace notar, con razón, que este principio puede tener efectos más amplios cuando se aplica a una comunidad que cuando se aplica a un individuo, ya que hay muchas acciones benévolas posibles para una comunidad que sólo marginalmente afectan a sus miembros.

Aceptar a un extraño en nuestra familia es algo que podemos considerar va más allá de los requisitos de la ayuda mutua; sin embargo, aceptar a un extranjero, o incluso a muchos extranjeros, en una comunidad constituye una carga muchísimo más ligera.

En opinión de Walzer, una nación con grandes cantidades de terreno sin ocupar (él pone Australia como ejemplo, por suposición más que por análisis de los recursos de agua y suelo en Australia) puede tener realmente la obligación de ayuda mutua y de acoger a personas de zonas del sureste asiático densamente pobladas que sufren hambre. La elección para la comunidad australiana sería abandonar la homogeneidad que poseyera su sociedad, o retirarse a una pequeña parte del territorio que ocupaban, dejando el resto para los que lo necesitan.

Aunque sin aceptar ninguna obligación general por parte de los países ricos para admitir refugiados, Walzer sí que apoya el popular principio de asilo. De acuerdo con este principio, todo refugiado que logra alcanzar las costas de otro país puede reclamar asilo y no puede ser deportado a un país en el que puede sufrir persecución en razón de raza, religión, nacionalidad, o ideas políticas. Es interesante ver que este principio es ampliamente apoyado, mientras que la obligación de acoger refugiados no lo es. La diferencia entre los dos puede reflejar algunos de los principios discutidos en capítulos anteriores de este libro. El principio de proximidad tiene una importancia clara: la persona que pide asilo se encuentra físicamente más cerca de nosotros que las que están en otros países. Es posible que el apoyo más sólido en favor del asilo se halle en parte en la diferencia entre un acto (deportar a un refugiado que ha llegado ya) y una omisión (no ofrecer sitio para un refugiado que se encuentra en un campamento lejano). Igualmente podría ser un ejemplo de la diferencia entre hacer

algo por un individuo identificable, y hacer algo que sabemos tendrá el mismo efecto para alguien, pero sin embargo nunca podremos decir a quién afectó. Otro factor es probablemente el número relativamente pequeño de personas que realmente consiguen llegar y pedir asilo, en contraste con el número mucho mayor de refugiados de los que tenemos constancia, aunque se encuentren lejos de nosotros. Éste es el argumento de "la gota en el océano" que se discutió cuando se trató el tema de la ayuda exterior. Quizás podamos acoger a todos los que piden asilo, pero por muchos refugiados que se acojan, el problema seguirá existiendo. Al igual que ocurría con el argumento paralelo en contra de la ayuda exterior, éste pasa por alto el hecho de que al acoger refugiados, permitimos que unos individuos determinados lleven una vida decente y de esta forma hacemos algo que merece la pena, independientemente del número de refugiados a los que no podemos ayudar.

Los gobiernos moderadamente liberales, dispuestos a prestar atención al menos a algunos sentimientos humanitarios, actúan de una manera muy parecida a la que sugiere Walzer. Mantienen que las comunidades tienen derecho a decidir a quién acogerán; las peticiones de reunión familiar tienen prioridad, y a continuación las de los extranjeros pertenecientes al grupo étnico nacional, si es que el estado tiene una identidad étnica. La admisión de los que están necesitados es un acto *ex gratia*. Normalmente, si los números son relativamente reducidos, el derecho de asilo se respeta. Los refugiados, a menos que puedan apelar a algún sentido especial de afinidad política, no pueden realmente reivindicar que se les acoja, y tienen que ponerse en manos de la caridad del país receptor. Todo esto está generalmente de acuerdo con la política de inmigración de las democracias occidentales. En lo

que respecta a los refugiados, el enfoque *ex gratia* es la ortodoxia vigente.

La falacia del enfoque vigente

La ortodoxia vigente descansa en supuestos vagos y normalmente no argumentados sobre el derecho de la comunidad a determinar quiénes pueden pertenecer a ella. Un consecuencialista sostendría, en su lugar, que la política de inmigración debería basarse directamente en los intereses de todos los afectados. En aquellos casos en los que los diferentes intereses entran en conflicto, deberíamos dar igual consideración a todos, lo cual implicaría que los intereses más fundamentales, o más acuciantes, tendrían prioridad sobre los menos fundamentales. El primer paso a la hora de aplicar el principio de igual consideración de intereses es identificar a aquellos cuyos intereses se ven afectados. El primer grupo, y el más evidente de todos, es el de los refugiados. Sus intereses más fundamentales y más acuciantes se encuentran, claramente, en juego; la vida en un campo de refugiados tiene pocas expectativas aparte de la mera subsistencia, y a veces apenas ni eso. A continuación se encuentra la impresión de un observador de un campamento en la frontera entre Tailandia y Camboya en 1986. En ese momento el campamento acogía a 144.000 personas:

> La visita de un extranjero provoca una ola de excitación. Se reúnen alrededor y preguntan con ansiedad sobre los progresos de su caso de reasentamiento, o comparten su gran desesperación ante los continuos rechazos de los organismos de selección de los distintos países que aceptan refugiados . . . Lloran al hablar, la mayoría tiene un aire de resignada desesperación . . . El día de la distribución

de arroz, miles de muchachas y mujeres se apiñan en la zona de distribución, para recibir las raciones semanales de la familia. Desde la torre de observación de bambú el suelo parece un mar revuelto de cabellos morenos y sacos de arroz sobre la cabeza, de vuelta a casa. Un pueblo orgulloso, principalmente de agricultores, obligados a depender de las raciones de agua, pescado en conserva y arroz de la ONU para sobrevivir.

La mayoría de ellos no espera ningún cambio significativo en sus vidas en muchos años. Sin embargo, yo, junto al resto de los de fuera, podía subirme a un coche y salir del campamento, volver a Taphraya o Aran, beberme un vaso de agua fría, comerme un plato de arroz o de fideos en el restaurante de carretera cercano, y observar la vida pasar. Esos momentos tan simples de la vida estaban llenos de una libertad que nunca antes había valorado tanto.

Al mismo tiempo, los refugiados acogidos en otro país tienen buenas posibilidades de establecerse y llevar una vida tan satisfactoria y plena como la mayor parte de nosotros. A veces, el interés que tienen los refugiados en ser aceptados es tan básico como el propio interés vital. En otros casos, es posible que no se trate de una situación de vida o muerte, pero aún así afectará profundamente el curso de la vida de una persona.

El siguiente grupo más afectado es el de los residentes del país de acogida. Se verán afectados de distinta forma, dependiendo del número de refugiados acogidos, cómo se integran en la comunidad, la situación actual de la economía nacional, etcétera. Algunos residentes se verán más afectados que otros: algunos se encontrarán con que tendrán que competir con los refugiados para lograr un trabajo, y otros no; algunos vivirán en un barrio con una alta población de refugiados, y otros no; esta lista podría seguir indefinidamente.

No deberíamos suponer que los residentes del país receptor se verán afectados negativamente: la economía puede recibir un empuje debido al gran número de refugiados, y muchos residentes encontrarán nuevas oportunidades comerciales para satisfacer las necesidades de los refugiados. Otros disfrutarán del ambiente más cosmopolita creado por la llegada de personas de otros países: las tiendas y restaurantes exóticos que aparecen, y a largo plazo, los beneficios de diferentes ideas y formas de vivir. Se podría argumentar que los refugiados constituyen de muchas maneras los mejores inmigrantes: no tienen ningún otro sitio donde ir y tienen que comprometerse totalmente con su nuevo país, a diferencia de los inmigrantes que pueden volver a su país de origen cuando lo deseen. El hecho de que hayan sobrevivido y escapado a las dificultades indica que tendrán vigor, iniciativa y recursos que serán de gran ventaja para el país receptor. Así algunos grupos de refugiados, por ejemplo los indochinos, mostraron una gran actividad empresarial cuando fueron acogidos en países como Australia o los Estados Unidos.

También hay otras consecuencias posibles y más difusas sobre las que al menos tenemos que recapacitar. Por ejemplo, se ha argumentado que acoger en un país rico a un gran número de refugiados de países pobres simplemente fomentará el flujo de refugiados en el futuro. Si los países pobres y superpoblados se pueden deshacer de los habitantes que les sobran en otros países, tendrán pocos incentivos para hacer algo que solucione las causas reales de la pobreza de su pueblo, y para disminuir el crecimiento de la población. Esto podría tener como resultado el mismo nivel de sufrimiento que si los refugiados no hubiesen sido admitidos en primer lugar.

Hay también consecuencias que surgen por no acoger a un

número significativo de refugiados. La estabilidad económica y la paz mundial dependen de una cooperación internacional basada en algún tipo de respeto y confianza; sin embargo, los países ricos en recursos y no superpoblados del mundo no podrán esperar ganarse el respeto o la confianza de los países pobres superpoblados si les dejan para que hagan frente como puedan al problema de los refugiados.

Por lo tanto, hay que tener en cuenta una compleja mezcla de intereses, algunos definidos, algunos altamente especulativos. Hay que dar igual peso a iguales intereses, pero ¿hacia dónde se inclina la balanza? Consideremos una nación razonablemente rica que no se encuentra demasiado poblada, como por ejemplo Australia (tomo el ejemplo de Australia simplemente porque estoy familiarizado con el país; con pequeñas modificaciones, se podría sustituir por otros países ricos). A principios de los noventa, Australia acoge a unos 12.000 refugiados al año, en un momento en el que hay varios millones de refugiados en campos alrededor del mundo, muchos de los cuales no tienen ninguna esperanza de volver a su país y quieren ser acogidos en un país como Australia. Ahora bien, imaginemos que Australia decidiese aceptar al doble de refugiados cada año de lo que viene haciendo. ¿Cuáles pueden ser las consecuencias seguras de esta decisión, y cuáles son las consecuencias posibles?

La primera consecuencia segura sería que cada año 12.000 refugiados más saldrían de un campo de refugiados y se establecerían en Australia, donde pueden esperar, después de unos cuantos años de esfuerzo, participar del bienestar material, de los derechos civiles, y de la estabilidad política de ese país. Por lo tanto, 12.000 personas estarían *muchísimo* mejor.

La segunda consecuencia segura sería que Australia tendría 12.000 nuevos inmigrantes cada año, y que estos inmigrantes

adicionales no habrían sido elegidos por poseer unos conocimientos necesarios para la economía australiana. Por lo tanto, supondrían una carga adicional para la seguridad social. Algunos residentes antiguos pueden sentirse desconcertados ante los cambios que tienen lugar en su vecindario, con la llegada de un alto número de personas de una cultura muy diferente. Un mayor número de refugiados tendría algún tipo de impacto en los servicios iniciales después de su llegada como podría ser proporcionar clases de inglés, alojamiento durante los primeros meses, formación profesional y conseguirles un trabajo. Sin embargo, las diferencias serían pequeñas: después de todo, hace una década, Australia acogía a unos 22.000 refugiados al año. Esta llegada mayor no tuvo efectos adversos significativos.

Con esto, ponemos punto final a la consideración de las consecuencias *seguras* de un número de refugiados dos veces mayor, con respecto al impacto importante que puedan tener sobre los intereses de los demás. Nos podemos preguntar si el mayor número de refugiados llevará a la reaparición de sentimientos racistas en la comunidad. Podríamos debatir sobre el impacto en el medio ambiente australiano. Podemos sospechar que una mayor llegada de refugiados alentará a otros, en el país de origen, a convertirse en refugiados para mejorar su situación económica. O podríamos referirnos, con gran esperanza, a la contribución a la buena voluntad a nivel nacional que puede surgir del hecho de que un país como Australia alivie la carga que sufren países menos ricos al mantener a los refugiados. Pero todas estas consecuencias son bastante especulativas.

Consideremos el impacto ambiental de otros 12.000 refugiados. Es cierto que el medio ambiente sufrirá una mayor presión con un mayor número de personas, lo cual significa que el mayor número

de refugiados acogidos será sólo un factor más en la larga lista de factores entre los que se encuentran la tasa de reproducción natural, el deseo del gobierno de aumentar las exportaciones favoreciendo una industria que se basa en convertir el bosque virgen en serrín, la parcelación de tierras agrícolas para crear zonas pintorescas para construir chalets de vacaciones, el gran auge de popularidad de los vehículos todo terreno, el desarrollo de estaciones de esquí en zonas alpinas sensibles, el uso de botellas no retornables y de otros envases que aumentan los residuos . . . , la lista se podría prolongar indefinidamente.

Si, como comunidad, permitimos que esos otros factores ejerzan un impacto sobre el medio ambiente, a la vez que apelamos a la necesidad de proteger nuestro medio ambiente como una razón para limitar la llegada de refugiados a su nivel actual, de forma implícita damos menor importancia al interés de los refugiados en venir a Australia que al interés de nuestros conciudadanos en tener segundas residencias, en hacer ruido por el monte en vehículos todo terreno, en esquiar, y en tirar las botellas a la basura sin preocuparse de devolverlas para su reciclado. Moralmente, esta descompensación será, con toda seguridad, tan escandalosa, constituirá una violación tan flagrante del principio de igual consideración de intereses que confío en que baste con exponerla para que resulte imposible defenderla.

Los otros argumentos son todavía más problemáticos. Nadie puede decir con seguridad que doblar el número de refugiados que acoge Australia tendrá algún tipo de efecto sobre los que piensen abandonar su país; tampoco es posible predecir las consecuencias a nivel de relaciones internacionales. Con respecto al argumento similar que vincula la ayuda exterior con el aumento de población, en una situación en la que las consecuencias seguras de acoger a un

mayor número de refugiados son positivas, estaría mal decidir en contra de una mayor acogida por motivos tan especulativos, sobre todo porque los factores especulativos apuntan en una dirección diferente.

Existen por lo tanto razones poderosas para que Australia doble el número de refugiados que acoge. Pero no había nada en este argumento que se basara en el nivel específico de refugiados acogidos en la actualidad por Australia. Si aceptamos el argumento, la consecuencia sería que Australia debería acoger no a otros 12.000, sino a 24.000 refugiados más al año. Pero en este punto el argumento parece ir demasiado lejos, porque también puede volver a aplicarse a esta nueva cifra: ¿debería acoger Australia a 48.000 refugiados? Podemos doblar y triplicar la cifra de todos los países desarrollados del mundo y, a pesar de todo, los campos de refugiados no se quedarían vacíos. De hecho, el número de refugiados que piden ser acogidos en los países desarrollados no es fijo, y probablemente haya algo de cierto en la opinión de que si se aceptase a todos los que se encuentran en campos actualmente, llegarían nuevos refugiados para ocupar su lugar. Dado que los intereses de los refugiados por establecerse en un país más próspero siempre serán más importantes que los intereses contrarios de los residentes de estos países, podría parecer que el principio de igual consideración de intereses apunta a un mundo en el que todos los países sigan aceptando refugiados hasta que alcancen el mismo nivel de pobreza y de superpoblación que aquellos países del tercer mundo que los refugiados quieren abandonar.

¿Es ésta una razón para rechazar la argumentación original? ¿Significa que seguir la argumentación original conduce a consecuencias que no podamos aceptar de ninguna manera y que, por lo tanto, debe haber algún punto débil en la argumentación que nos lleva a alcanzar

una conclusión tan absurda? No necesariamente. El argumento que expusimos para doblar el número de refugiados que acoge Australia no implica realmente que el número doble de acogidos haya que volver a doblarlo, y volver a doblarlo, hasta el infinito. En algún punto de este proceso, quizás cuando el número de refugiados sea cuatro veces mayor que ahora, o quizás cuando sea 64 veces mayor que en la actualidad, las consecuencias adversas que actualmente sólo son especulaciones se conviertan en probabilidades o en certezas virtuales.

Llegará un momento en el que, por ejemplo, la comunidad residente haya eliminado todos los lujos que ponían en peligro la naturaleza, y aún así para satisfacer las necesidades de una población creciente se estaba presionando tanto sobre sistemas ecológicos frágiles que un mayor crecimiento supondría un daño irreparable. O es posible que haya un momento en el que se rompiese la tolerancia de una sociedad multicultural, debido al resentimiento entre la comunidad residente, cuyos miembros creerían que sus hijos no podrían conseguir trabajo debido a la competencia ejercida por unos recién llegados muy trabajadores; y esta pérdida de tolerancia puede alcanzar un punto tal que constituya un peligro grave para la paz y la seguridad de todos los refugiados e inmigrantes de diferentes culturas previamente aceptados. Cuando se alcance cualquiera de estas posibilidades, la balanza de intereses se habrá movido para mostrarse en este punto en contra de un mayor incremento del número de acogidos.

La cifra actual de refugiados acogidos puede aumentar dramáticamente antes de que se produzca alguna de las consecuencias mencionadas anteriormente; y para algunos puede que sea una consecuencia lo suficientemente inaceptable para defender el rechazo a nuestra línea de argumentación. Es cierto que cualquiera que tenga como punto de partida la suposición de que el status quo es más o

menos correcto probablemente adoptará esta postura. Sin embargo, el status quo es el resultado de un sistema de egoísmo nacional y de conveniencia política, y no de un intento estudiado de establecer las obligaciones morales de los países desarrollados en un mundo con 15 millones de refugiados.

No sería difícil para los países del mundo desarrollado aunar esfuerzos para cumplir con sus obligaciones morales con respecto a los refugiados. No hay prueba objetiva que demuestre que doblar el número de refugiados que reciben causaría daños de ningún tipo. Las pruebas actuales, al igual que la experiencia pasada, apuntan en dirección contraria, sugiriendo que los países y su población actual probablemente se beneficiarían.

Sin embargo, los dirigentes dirán en voz alta: ¡lo moral no es igual a lo políticamente aceptable! Se trata de una excusa falsa para no hacer nada. Presidentes y primeros ministros, en muchos campos de la política, se muestran muy satisfechos de intentar convencer al electorado de lo que es mejor: la necesidad de apretarse el cinturón para equilibrar el presupuesto, o que no se beba a la hora de conducir. De la misma manera, podrían fácilmente aumentar gradualmente el número de refugiados, controlando los efectos del incremento mediante estudios rigurosos. De esta forma, cumplirían con sus obligaciones geopolíticas y morales y, al mismo tiempo, beneficiarían a sus propias comunidades.

Refugio y asilo

¿Cuál habría sido tu voto en el referéndum celebrado en Puerto Seguro en 1998? Creo que la mayoría de nosotros estaría dispuesta a sacrificar no sólo una cuarta parte, sino todas las pistas de tenis, para

satisfacer las necesidades de los de fuera. Pero si hubieras votado por los "Corazones Sensibles" en esa situación, es difícil imaginar cómo es posible no estar de acuerdo con la conclusión de que las naciones ricas deberían acoger a muchísimos más refugiados de los que acogen actualmente. La situación de los refugiados no es mucho mejor que la de las personas que se encontraban fuera en peligro de radiación nuclear y, con toda seguridad, los lujos que tendríamos que sacrificar no serían mayores.

10
El medio ambiente

Un río se agita por barrancos selváticos y desfiladeros rocosos hacia el mar. La comisión hidroeléctrica del estado ve el agua caer como energía sin explotar. Construir una presa a través de uno de los desfiladeros proporcionaría tres años de empleo para un millar de personas, y un trabajo para un período más largo para veinte o treinta. La presa almacenaría agua suficiente para asegurar que el estado pudiera satisfacer económicamente sus necesidades de energía para la próxima década. Esto estimularía el establecimiento de industrias que consumen mucha energía, las que a su vez contribuirían a la creación de empleo y al crecimiento económico.

El accidentado terreno del valle del río lo hace sólo accesible para los que estén más en forma, pero, no obstante, es un lugar magnífico para ir de excursión. El mismo río atrae a los que se atreven a deslizarse por sus rápidos en balsas. Adentrándose en los valles protegidos hay bosques de raros pinos Huon, muchos de ellos con más de mil años. Los valles y desfiladeros son el hogar de muchas aves y animales, entre los que se encuentra la especie, en peligro de extinción, del ratón marsupial, la cual rara vez se ha visto fuera de este valle. Puede que también haya otras plantas y animales raros, pero nadie lo sabe, ya que los científicos todavía han de investigar la región completamente.

¿Se debería construir la presa? Éste es un ejemplo de una situación en la que tenemos que elegir entre grupos muy diferentes de valores. La

descripción se basa vagamente en una propuesta de presa en el río Franklin, en el suroeste de la isla de Tasmania, estado australiano del mismo nombre. (El resultado de la propuesta lo podemos encontrar en el capítulo 11, pero deliberadamente he modificado algunos detalles, por lo cual la descripción anterior hay que considerarla como un caso hipotético). La elección entre diferentes valores se podía haber planteado igual de bien utilizando otros muchos ejemplos: la explotación de bosques vírgenes, construir una fábrica de papel que arroje agentes contaminantes en la costa, o abrir una nueva mina al borde de un parque nacional. Un grupo diferente de ejemplos plantearía temas relacionados, pero algo diferentes: la utilización de productos que contribuyan a la reducción de la capa de ozono, o al efecto invernadero; la construcción de nuevas plantas nucleares; etcétera. En este capítulo vamos a analizar los valores que sirven de base a los debates sobre estas decisiones, para los que los ejemplos que hemos visto pueden servir como punto de referencia. Nos centraremos particularmente en los valores en juego en las polémicas sobre la conservación de las zonas salvajes o vírgenes puesto que aquí son más evidentes los valores fundamentalmente diferentes de las dos partes. Cuando hablamos de anegar el valle de un río, la elección que se nos presenta está totalmente clara.

En general, se puede decir que los que están a favor de la construcción de la presa están valorando el empleo y una mayor renta *per cápita* para el estado por encima de la conservación de una zona salvaje, de plantas y animales (tanto comunes como pertenecientes a especies en peligro de extinción), y de oportunidades para realizar actividades de recreo al aire libre. Sin embargo, antes de empezar a profundizar en los valores de los que construirían la presa y de los que no lo harían, analicemos brevemente los orígenes de las actitudes modernas hacia el mundo natural.

La tradición occidental

Las actitudes occidentales hacia la naturaleza surgieron de la combinación de las del pueblo hebreo, como se representaban en los primeros libros de la Biblia, y la filosofía de los antiguos griegos, particularmente la de Aristóteles. En contraste con otras tradiciones antiguas, por ejemplo la de la India, tanto para la tradición hebrea como la griega los seres humanos eran el centro del universo moral, de hecho no sólo el centro, sino a menudo la totalidad de los rasgos moralmente importantes de este mundo.

El relato bíblico de la creación, en el Génesis, deja clara la posición hebrea del lugar especial que ocupan los seres humanos en el plan divino:

> Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra.
>
> Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.
>
> Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

Hoy en día los cristianos debaten el significado de esta concesión de "señorío"; y los que se interesan por el medio ambiente afirman que debería contemplarse no como una licencia para hacer lo que queramos con otras cosas vivientes, sino como una instrucción para cuidar de ellas, en nombre de Dios, y dar cuentas a Dios de cómo las tratamos. Sin embargo, hay poca justificación en el texto en sí mismo para darle tal interpretación; y dado el ejemplo que

Dios puso cuando ahogó a casi todos los animales de la tierra con objeto de castigar a los seres humanos por su maldad, no es de extrañar que la gente piense que no merece la pena preocuparse porque se vaya a anegar el valle de un río. Después del diluvio, hay una repetición de la concesión de señorío en un lenguaje más siniestro: "El temor y el miedo de vosotros estarán sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos, en todo lo que se mueva sobre la tierra, y en todos los peces del mar; en vuestra mano son entregados".

La implicación es clara: actuar de un modo que cause miedo y pavor a todo lo que se mueva en la tierra no es impropio; en realidad es actuar según decreto divino.

Los primeros pensadores cristianos influyentes no tenían dudas de cómo se había de entender el señorío del hombre. "¿Tiene Dios cuidado de los bueyes?" preguntó Pablo, en el trascurso de una discusión sobre un mandato del Antiguo Testamento que decía que había que dejar descansar al buey de uno en sábado, pero era sólo una pregunta retórica, él dio por hecho que la respuesta debía ser negativa, y se hubo de explicar el mandato en términos de beneficio para los humanos. San Agustín compartió esta línea de pensamiento: refiriéndose a relatos del Nuevo Testamento en los cuales Jesús destrozaba una higuera y hacía que se ahogara una piara de cerdos, San Agustín explicó estos desconcertantes incidentes diciendo que pretendían enseñarnos que "abstenerse de matar animales y destrozar plantas es el colmo de la superstición".

Cuando el cristianismo predominaba en el Imperio Romano, también absorbió elementos de la actitud de los antiguos griegos hacia el mundo natural. La influencia griega fue atrincherada en la filosofía cristiana por el más grande escolástico medieval, Santo Tomás de Aquino, cuyo trabajo fue la unión de la teología

cristiana con el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles consideraba la naturaleza como una jerarquía en la que los que tienen menos poder de razonamiento existen por el bien de los que tienen más:

> Las plantas existen por el bien de los animales, y las bestias por el bien del hombre: los animales domésticos por su uso y comida, los salvajes (o, en cualquier caso, la mayoría de ellos) por la comida y otros accesorios de la vida, tales como el vestido y diversas herramientas.
>
> Puesto que la naturaleza no hace nada en vano o sin ningún fin, es innegablemente cierto que ha creado a todos los animales por el bien del hombre.

En su principal obra, la *Summa Theologica*, Santo Tomás de Aquino siguió este pasaje de Aristóteles casi al pie de la letra, añadiendo que esta posición se atiene al mandato de Dios, como consta en el Génesis. En su clasificación de los pecados, Santo Tomás sólo tiene lugar para los pecados contra Dios, nosotros mismos o nuestros vecinos. No hay posibilidad de pecar contra animales no humanos o contra el mundo natural.

Éste fue el pensamiento de la corriente principal del cristianismo durante al menos sus primeros ocho siglos. Hubo espíritus más moderados, naturalmente, como San Basilo, John Chrysostom y San Francisco de Asís, pero para la mayor parte de la historia cristiana, no han tenido ningún impacto relevante en la tradición dominante. Por tanto, vale la pena hacer hincapié en los rasgos principales de esta tradición occidental dominante, puesto que éstos pueden servir como punto de comparación cuando discutimos diferentes puntos de vista sobre el entorno natural.

Según la tradición occidental dominante, el mundo natural

existe para el beneficio de los seres humanos. Dios dio al ser humano señorío sobre el mundo natural, y a Dios no le importa cómo lo tratemos. Los seres humanos son los únicos miembros moralmente importantes de este mundo. La naturaleza en sí misma no tiene ningún valor intrínseco, y la destrucción de plantas y animales no puede ser pecaminosa, a menos que con esta destrucción se haga daño a seres humanos.

Aunque esta tradición sea dura, no excluye una preocupación por la conservación de la naturaleza, siempre y cuando esa preocupación pueda relacionarse con el bienestar humano. Claro está que normalmente se puede relacionar. Uno podría, totalmente dentro de los límites de la tradición occidental dominante, oponerse a la energía nuclear sobre la base de que el combustible nuclear, tanto en bombas como en centrales, es tan peligroso para la vida humana que es mejor dejar el uranio en la tierra. De manera similar, muchos argumentos en contra de la polución, la utilización de gases perjudiciales para la capa de ozono, la quema de combustibles fósiles, y la destrucción de los bosques podrían expresarse en términos del daño que producen en la salud y el bienestar humano por parte de los agentes contaminantes, o los cambios climáticos que se producirán como consecuencia de la utilización de combustibles fósiles y la pérdida de bosque. El efecto invernadero –por tomar sólo un ejemplo del peligro que acecha nuestro medio ambiente– amenaza con traer consigo un aumento en el nivel del mar que inundará áreas costeras bajas, entre ellas el fértil y densamente poblado delta del Nilo en Egipto y la región del delta bengalí, que cubre el 80% de Bangladesh y que ya ha estado sujeta a violentas tormentas estacionales que causan inundaciones desastrosas. Tan sólo en estos dos deltas están en peligro los hogares y el sustento de 46 millones de personas. Un aumento en el nivel del

mar podría también borrar del mapa islas enteras como las Maldivas, ya que ninguna de ellas se encuentra a más de uno o dos metros sobre el nivel del mar. Por tanto, es evidente que incluso en el marco de una moral centrada en el ser humano, la conservación del medio ambiente tiene un valor de la mayor importancia posible.

Desde el punto de vista de una forma de civilización basada en cultivar la tierra y ofrecer pasto a los animales, las zonas vírgenes pueden parecer una manera de desperdiciar la tierra, un área inútil que necesita ser despejada para que sea productiva y valiosa. Hubo un tiempo en que las poblaciones rodeadas de tierras de labrantío parecían oasis de cultivo entre los desiertos de bosques o las accidentadas laderas de montañas. Ahora, sin embargo, una metáfora diferente es más apropiada: los restos de zonas vírgenes que nos quedan son como islas en un mar de actividad humana que amenaza con sumergirlas. Esto da a las zonas salvajes un valor poco frecuente que proporciona la base para un fuerte argumento en favor de la conservación, incluso dentro de los términos de una ética centrada en el ser humano. Dicho argumento se hace más fuerte aún cuando adoptamos un punto de vista a largo plazo. En este aspecto tremendamente importante de los valores del medio ambiente nos centraremos ahora.

Las generaciones futuras

Un bosque virgen es el producto de los millones de años que han pasado desde el origen de nuestro planeta. Si se tala, puede que crezca otro bosque, pero la continuidad se ha roto. La ruptura en los ciclos de vida natural de las plantas y animales trae consigo que el bosque no sea nunca igual que hubiera sido si no se hubiese talado. Los beneficios que surgen de la tala del bosque –empleo,

ganancias para los negocios, exportaciones, y cartón y papel para embalar más barato– son beneficios a corto plazo. Incluso si el bosque no se tala, pero se anega para construir una presa que cree electricidad, es probable que los beneficios duren tan sólo una o dos generaciones: después de eso, una nueva tecnología hará que tales métodos de generar energía se hagan obsoletos. Sin embargo, una vez que el bosque se tala o se anega, el vínculo con el pasado desaparece para siempre. Éste será un coste que soportarán todas las generaciones que nos sucedan en este planeta. Es por este motivo por lo que los especialistas en medio ambiente llevan razón al hablar de las zonas vírgenes como un "patrimonio mundial". Es algo que hemos heredado de nuestros antecesores y que debemos conservar para nuestros descendientes, si es que queremos que la hereden.

En contraste con muchas sociedades humanas más estables y orientadas en la tradición, nuestro carácter cultural y político moderno tiene gran dificultad en reconocer los valores a largo plazo. Los políticos son conocidos por no ver más allá de las siguientes elecciones; pero incluso si lo hacen, sus asesores económicos les dirán que deben restarle importancia a cualquier beneficio futuro hasta el punto de que se pueda fácilmente hacer total caso omiso del futuro a largo plazo. A los economistas se les ha enseñado a aplicar un tipo de descuento a todos los bienes futuros. En otras palabras, un millón de dólares dentro de veinte años no tiene el valor de un millón de dólares hoy, incluso teniendo en cuenta la inflación. Los economistas reducirán el valor del millón de dólares en un porcentaje determinado, normalmente en relación con los tipos de interés reales a largo plazo. En términos económicos esto tiene sentido, puesto que si tenemos mil dólares hoy, podríamos invertirlos de manera que valgan más, en términos reales, dentro de veinte años. Pero el uso de un tipo de descuento implica que

los valores obtenidos de aquí a cien años sean muy inferiores, en comparación a los valores obtenidos hoy; y los valores obtenidos dentro de mil años apenas cuenten. Esto no es debido a la incertidumbre de si en este planeta habrá seres humanos u otras criaturas sensibles en ese momento, sino simplemente debido al efecto acumulativo del tipo de interés en el dinero que se invierte ahora. Sin embargo, desde el punto de vista del valor inapreciable y eterno de las zonas salvajes, aplicar un tipo de descuento nos da una respuesta errónea. Hay cosas que una vez que se pierden, no se pueden recuperar con todo el dinero del mundo. Por tanto, justificar la destrucción de un viejo bosque sobre la base de que nos proporcionará unos estupendos beneficios exportadores no es válido, incluso aunque pudiéramos invertir esos ingresos y aumentar su valor de año en año; porque sea cual sea la cantidad en la que aumentemos su valor, nunca podrá recomprar el vínculo con el pasado que representa el bosque.

Este argumento no demuestra que no exista ningún tipo de justificación para talar cualquier bosque virgen, pero implica que cualquier justificación que se dé debe considerar totalmente el valor de los bosques para las nuevas generaciones tanto en el futuro más remoto como en el más cercano. Este valor estará evidentemente relacionado con la importancia biológica o paisajística de dicho bosque; pero a medida que disminuyen las verdaderas zonas vírgenes en el planeta, cada parte del mismo cobra importancia, puesto que las oportunidades para disfrutar de estas zonas se hacen menores, y se reduce la posibilidad de que se conserve una selección razonable de las zonas más importantes.

¿Podemos estar seguros de que las generaciones futuras aprecien las zonas vírgenes? Quizá estén más contentos sentados en centros comerciales con aire acondicionado, delante de los juegos

de ordenador más sofisticados que podamos imaginar. Es posible. Pero hay varias razones por las que no hemos de dar demasiada importancia a este posibilidad. En primer lugar, la tendencia ha ido en la dirección contraria: el aprecio por la naturaleza nunca ha sido tan grande como lo es en la actualidad, especialmente entre aquellas naciones que han conseguido solucionar sus problemas de pobreza y hambre y les quedan relativamente pocas zonas salvajes. Las zonas salvajes son valoradas como algo de una belleza inmensa, como reservas del conocimiento científico que aún están por adquirir, por las oportunidades de recreo que ofrecen, y porque a mucha gente simplemente le gusta saber que queda algo natural relativamente poco tocado por la civilización moderna. Si, como todos esperamos, las generaciones futuras son capaces de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la gente, podemos esperar que en los siglos venideros, ellos también valorarán la naturaleza virgen por los mismos motivos que nosotros la valoramos hoy.

Los argumentos en favor de la conservación basados en la belleza de las zonas salvajes a veces son tratados como si tuvieran poca importancia debido a que son "meramente estéticos". Esto es un error. Hacemos un gran esfuerzo por conservar los tesoros artísticos de las primeras civilizaciones humanas. Es difícil imaginar, por ejemplo, una cantidad de dinero por la que estaríamos dispuestos a aceptar la destrucción de las obras del Louvre. ¿Cómo comparamos el valor estético de las zonas vírgenes con el de las obras del Louvre? Aquí, quizá, el juicio sea irremediablemente subjetivo, por lo que contaré mis propias experiencias. He visto las obras del Louvre y de otras muchas grandes galerías de arte en Europa y los Estados Unidos. Creo que tengo un sentido razonable para apreciar las bellas artes; sin embargo, no he tenido en ningún museo experiencias que

hayan satisfecho mi sentido estético de la forma en que lo ha hecho el pasear por un paraje natural y detenerme para observar la vista que desde un pico rocoso domina un frondoso valle, o sentarme junto a un arroyo que se desliza por cantos cubiertos de musgo, entre altos helechos que crecen a la sombra de una bóveda selvática. No creo que sea el único porque, para mucha gente, la naturaleza virgen es la fuente de las mayores sensaciones de valoración estética, que llegan casi hasta una intensidad espiritual.

No obstante, puede que sea cierto que esta valoración de la naturaleza no sea compartida por gente que viva de aquí a uno o dos siglos. Pero si las zonas salvajes pueden ser la fuente de un disfrute y una satisfacción tan profundos, sería una gran pérdida. Hasta cierto punto, el que las futuras generaciones valoren la naturaleza es cuestión nuestra; o, al menos, es una cuestión en la que podemos influir. Mediante nuestra conservación de las áreas vírgenes, ofrecemos una oportunidad para las generaciones venideras, y con las películas y libros que produzcamos, creamos una cultura que podemos entregar a nuestros hijos y a los hijos de éstos. Si pensamos que pasear por el bosque, con los sentidos armonizados en la valoración de tal experiencia, es una forma de pasar el día que recompensa mucho más que los juegos de ordenador, o si pensamos que llevar la comida y una tienda de campaña en una mochila durante una semana mientras caminamos por un paraje natural desarrolla más el carácter que quedarnos viendo la televisión durante el mismo tiempo, entonces tenemos que animar a las generaciones futuras a amar la naturaleza. Si acaban prefiriendo los juegos de ordenador, habremos fracasado.

Por último, si conservamos intacta la naturaleza virgen que tenemos ahora, las generaciones futuras al menos tendrán la posibilidad de dejar sus juegos de ordenador para ir a ver el mundo que no ha sido creado por los seres humanos. Mientras que si

destruimos lo que tenemos, esa posibilidad se habrá ido para siempre. De la misma forma que con razón nos gastamos grandes sumas en conservar ciudades como Venecia, incluso aunque las generaciones futuras puede que no estén interesadas en tales tesoros arquitectónicos, debemos conservar la naturaleza incluso aunque sea posible que las generaciones futuras muestren poco aprecio por ella. Así no seremos injustos con estas generaciones, como lo han sido con nosotros algunos miembros de las generaciones pasadas, cuyas acciones irreflexivas nos han privado de la posibilidad de ver animales como el dodo, el manatí de Steller, o el "lobo" marsupial tasmanio. Debemos tener cuidado de no causar unas pérdidas igual de irreparables en las generaciones que nos sucedan.

Aquí, también, el esfuerzo por disminuir el efecto invernadero merece la máxima prioridad. Porque si por "zona salvaje" entendemos esa parte de nuestro planeta no afectada por la actividad humana, quizá sea demasiado tarde: puede que no quede ninguna zona salvaje en nuestro planeta. Bill McKibben ha afirmado que reduciendo la capa de ozono e incrementando la cantidad de dióxido de carbono en la atmósfera, ya hemos provocado el cambio que se produce en su libro, *The End of Nature*: "Al cambiar el tiempo, hacemos que cada punto de la tierra esté hecho por el hombre y sea artificial. Hemos privado a la naturaleza de su independencia, lo cual es fatal para su sentido. La independencia de la naturaleza es su sentido, y sin él no quedamos nada más que nosotros".

Éste es un pensamiento profundamente preocupante. Sin embargo, McKibben no lo desarrolla con objeto de sugerir que podríamos abandonar nuestros esfuerzos para invertir la tendencia. Es cierto que en un sentido del término, la "naturaleza" está acabada. Hemos atravesado un momento decisivo en la historia

de nuestro planeta. Como dice McKibben, "vivimos en un mundo post-natural". Nada puede deshacer eso: el clima de nuestro planeta está bajo nuestra influencia. Sin embargo, todavía tenemos muchas cosas que valoramos en la naturaleza, y quizá todavía sea posible salvar lo que queda.

De esta forma, una ética centrada en el ser humano puede ser la base de fuertes argumentos en favor de lo que podríamos denominar "valores medio ambientales". Tal ética no implica que el crecimiento económico sea más importante que la conservación de las zonas vírgenes; al contrario, es bastante compatible con una ética centrada en el ser humano que vea el crecimiento económico basado en la explotación de los recursos irreemplazables como algo que produzca beneficios para la presente generación, y posiblemente la siguiente o incluso la otra, pero a un coste que tendrán que pagar todas las generaciones venideras. Sin embargo, a la luz de nuestro análisis sobre el especieísmo en el capítulo 3, también debería quedar claro que es malo limitarnos a una ética centrada en el ser humano. Ahora nos hace falta considerar desafíos más fundamentales a este enfoque occidental tradicional sobre temas medio ambientales.

¿Existe valor más allá de los seres sensibles?

Aunque se pueden conducir algunos debates sobre temas medio ambientales importantes recurriendo sólo a los intereses a largo plazo de nuestra propia especie, en cualquier exploración seria de los valores medio ambientales un tema central será la cuestión del valor intrínseco. Ya hemos visto que es arbitrario afirmar que sólo los seres humanos tienen valor intrínseco. Si encontramos valor en experiencias conscientes humanas, no podemos negar que haya valor en al menos algunas de las experiencias de los seres no

humanos. ¿Hasta qué punto se extiende el valor intrínseco? ¿A todos, y solamente, los seres sensibles? ¿O más allá del límite de la sensibilidad?

Para analizar esta cuestión serán útiles algunos comentarios sobre la noción de "valor intrínseco". Algo tiene valor intrínseco si es bueno o deseable *en sí mismo*, lo que contrasta con el "valor instrumental", es decir, valor como medio para alcanzar otro fin o propósito. Nuestra propia felicidad, por ejemplo, tiene valor intrínseco, al menos para la mayoría de nosotros, en el sentido de que la deseamos por sí misma. El dinero, por otra parte, tiene sólo un valor instrumental para nosotros. Lo queremos por las cosas que podemos comprar con él, pero si naufragáramos en una isla desierta, no lo querríamos (mientras que la felicidad sería tan importante para nosotros en una isla desierta como en cualquier otro sitio).

Ahora volvamos a considerar por un momento el tema de anegar el río descrito al principio de este capítulo. Si la decisión se hubiera de tomar sólo sobre la base de los intereses humanos, pondríamos en la balanza los beneficios económicos de la presa para los ciudadanos del estado frente a la pérdida que supondría para excursionistas, científicos y otras personas, tanto ahora como en el futuro, que valoran la conservación del río en su estado natural. Ya hemos visto que como este cálculo incluye a un número indefinido de generaciones futuras, la pérdida del río salvaje supone un coste mucho mayor del que en un principio podríamos imaginar. Incluso así, una vez que ampliemos la base de nuestra decisión más allá de los intereses de los seres humanos, tenemos mucho más que poner frente a los beneficios económicos de construir la presa. Dentro de los cálculos deben ahora ir los intereses de todos los animales no humanos que viven en el área que será anegada. Puede que unos pocos sean capaces de emigrar a una zona vecina que resulte adecuada, pero la naturaleza no está

llena de huecos libres a la espera de un ocupante. Si hay territorio que pueda mantener a un animal autóctono, lo más probable es que ya esté ocupado. Por tanto, la mayoría de los animales que viven en el área inundada morirán: o bien de hambre o se ahogarán. Como ni ahogarse ni morirse de hambre son maneras fáciles de morir, al sufrimiento que trae consigo estas muertes no debería, como ya hemos visto, dársele menos importancia de la que daríamos a un sufrimiento equivalente experimentado por un ser humano. Esto aumenta de forma significativa la importancia de las consideraciones contra la construcción de la presa.

Y, ¿qué hay del hecho de que mueran animales, independientemente del sufrimiento que experimentarán al morir? Como ya hemos visto, se puede, sin ser culpable de discriminación arbitraria por motivos de especie, considerar la muerte de un animal no humano que no sea persona menos importante que la muerte de una persona, puesto que los humanos tienen la capacidad de prever y planear el futuro que no tienen los animales no humanos. Esta diferencia entre causar la muerte a una persona y a un ser que no sea persona no quiere decir que la muerte de un animal que no sea persona debería tratarse como algo sin importancia. Al contrario, los utilitaristas toman en consideración la pérdida que la muerte causa en los animales: la pérdida de toda su futura existencia, y las experiencias que hubieran tenido en sus vidas futuras. Si la propuesta de una presa trajera como consecuencia la inundación de un valle y la muerte de miles, o quizá millones, de criaturas sensibles, a estas muertes se les debería dar una gran importancia sea cual sea la evaluación de los costes y beneficios que resulten de la construcción de dicha presa. Además, para los utilitaristas que aceptan la posición total analizada en el capítulo 4, si la presa destroza el hábitat en el que viven los animales, es pertinente que

esta pérdida sea continua. Si la presa no se construye, se supone que los animales continuarán viviendo en el valle durante miles de años, experimentando sus placeres y dolores característicos. Se podría cuestionar si la vida para los animales en un ambiente natural les produce un excedente de placer por encima del dolor, o de satisfacción por encima de la frustración de preferencias. Llegados a este punto, la idea de evaluar los beneficios es casi absurda; pero eso no quiere decir que la pérdida de futuras vidas animales debiera descartarse a la hora de tomar nuestra decisión.

Sin embargo, puede que eso no sea todo. ¿Deberíamos también dar importancia no sólo al sufrimiento y a la muerte de animales individuales, sino al hecho de que toda una especie pueda desaparecer? ¿Qué ocurre con la pérdida de árboles que han estado ahí miles de años? ¿Cuánta importancia –si tiene alguna– hemos de dar a la conservación de los animales, las especies, los árboles y el ecosistema del valle, independientemente de los intereses que tengan los seres humanos –tanto económicos como científicos o de recreo– en su conservación?

Aquí nos encontramos con un desacuerdo moral fundamental: un desacuerdo sobre la clase de seres que deben tenerse en cuenta en nuestras consideraciones morales. Veamos lo que se ha dicho en favor de extender la ética más allá de los seres sensibles.

Veneración por la vida

La posición ética desarrollada en este libro es una extensión de la ética de la tradición occidental dominante. Esta ética extendida traza la línea de división de la consideración moral alrededor de todas las criaturas sensibles, pero deja otros seres vivientes fuera de dicha línea. Anegar los antiguos bosques, la posible pérdida de una especie

entera, la destrucción de varios ecosistemas complejos, la obstrucción del mismo río salvaje, y la pérdida de esos desfiladeros rocosos son factores a tener en cuenta sólo en cuanto que afectan de forma negativa a las criaturas sensibles. ¿Es posible una ruptura más radical con la posición tradicional? ¿Se puede demostrar que todos o algunos de estos aspectos de la inundación del valle tengan valor intrínseco, de manera que haya que tenerlos en cuenta independientemente de sus efectos sobre los seres humanos o los animales no humanos?

Extender una ética de forma admisible más allá de los seres sensibles es tarea difícil. Una ética basada en los intereses de las criaturas sensibles se encuentra en un terreno familiar. Las criaturas sensibles tienen necesidades y deseos. La pregunta "¿Qué se siente al ser una zarigüeya que se está ahogando?" al menos tiene sentido, incluso aunque sea imposible que demos una respuesta más precisa que "Debe ser horrible". Para alcanzar decisiones morales que afecten a las criaturas sensibles, podemos intentar añadir los efectos que las diferentes acciones tienen en todas las criaturas sensibles afectadas por las acciones alternativas que se abren ante nosotros. Esto nos proporciona al menos alguna guía aproximada de lo que podría ser lo correcto. Pero no hay *nada* que se corresponda con lo que significa ser un árbol que agoniza debido a que sus raíces se han inundado. Una vez que dejemos a un lado los intereses de las criaturas sensibles como nuestra fuente de valores, ¿dónde encontramos los valores? ¿Qué es bueno o malo para las criaturas no sensibles, y por qué importa?

Se podría pensar que mientras nos limitemos a las cosas vivientes, la respuesta no es difícil de encontrar. Sabemos lo que es bueno o malo para nuestras plantas del jardín: el agua, el sol y el abono son buenos; el calor o el frío extremo son malos. Lo mismo se puede aplicar para las plantas de cualquier bosque o zona salvaje

Entonces, ¿por qué no considerar su florecimiento como bueno en sí mismo, independientemente de su utilidad para las criaturas sensibles?

Un problema es que sin intereses conscientes que nos guíen, no tenemos forma de evaluar la importancia relativa que hay que dar al florecimiento de diferentes formas de vida. ¿Tiene más valor conservar un pino Huon de dos mil años que una mata de hierba? La mayoría de la gente diría que sí, pero ese criterio parece tener más que ver con nuestros sentimientos de admiración por la edad, tamaño y belleza del árbol, o con la cantidad de tiempo que haría falta para reemplazarlo, que con nuestra percepción de un cierto valor intrínseco en el florecimiento de un árbol viejo que no tiene una joven mata de hierba.

Si dejamos de hablar en términos de sensibilidad, la línea divisoria entre los objetos vivientes y los objetos naturales inanimados se hace más difícil de defender. ¿Sería realmente peor talar un árbol viejo que destrozar una preciosa estalactita que ha tardado incluso más en crecer? ¿Con qué criterio se podría emitir ese juicio? Probablemente la mejor defensa conocida de una ética que se extiende a todas las cosas vivientes es la que hace Albert Schweitzer. La frase que utilizó, "veneración por la vida", se cita a menudo; los argumentos que él ofrece en defensa de tal posición son menos conocidos. Este pasaje es uno de los pocos en los que defendió su ética:

> La verdadera filosofía debe comenzar con los hechos más inmediatos y comprensivos de la conciencia. Y esto se puede formular de la siguiente forma: "Yo soy vida que desea vivir, y existo en medio de la vida que desea vivir" . . . Como en mi propio deseo de vivir hay ansia de más vida, y de esa misteriosa exaltación de la voluntad que se denomina placer, y terror frente a aniquilación y esa herida en el deseo de vivir que se denomina dolor; lo mismo se obtiene en todo el deseo de vivir que me rodea, bien si se expresa para mi comprensión, o bien si permanece en silencio.
>
> Por tanto, la ética consiste en esto, que yo experimente la necesidad de practicar la misma veneración por la vida hacia todo deseo de vivir, que hacia la mía propia. De ahí que ya tenga el fundamental y necesario principio de moralidad. Es bueno mantener y amar la vida; es *malo* destruirla y detenerla. Un hombre es realmente ético sólo cuando obedece a la turbación que se le presenta para ayudar a toda vida que es capaz de auxiliar, y cuando se desvía para evitar dañar a algo viviente. Él no pregunta hasta qué punto esta o aquella vida merecen comprensión como valiosa en sí misma, ni tampoco hasta qué punto es capaz de sentir. Para él, la vida como tal es sagrada. No rompe en pedazos el cristal que se refleja en el sol, no arranca una hoja de su árbol, no rompe una flor, y tiene cuidado de no aplastar a ningún insecto al andar. Si trabaja a la luz de una lámpara en una noche de verano, prefiere mantener la ventana cerrada y respirar aire sofocante, antes que ver cómo caen en su mesa un insecto tras otro con las alas hundidas y chamuscadas.

Una posición similar ha sido defendida por el filósofo norteamericano contemporáneo Paul Taylor. En su libro *Respect for Nature*, Taylor afirma que cada ser viviente "busca su propio bien de su propia manera exclusiva". Una vez que entendamos esto, veremos a todos los seres vivientes "como nos vemos a nosotros mismos" y por tanto "estamos preparados para darle el mismo valor a su existencia del que damos a la nuestra".

No está claro cómo debemos interpretar la posición de Schweitzer. Su referencia al cristal es desconcertante, ya que el cristal no tiene vida

en absoluto. Sin embargo, dejando esto a un lado, el problema que surge con las defensas que ofrecen tanto Schweitzer como Taylor para sus posturas éticas es que utilizan el lenguaje de una forma metafórica y luego plantean sus argumentaciones como si lo que hubieran dicho fuera literalmente cierto. Quizá a menudo hablemos de plantas que "buscan" agua o luz para sobrevivir, y esta forma de pensar en las plantas facilita el que aceptemos hablar de su "deseo de vivir", o de que "busquen" su propio bien. Pero una vez que nos detenemos a reflexionar sobre el hecho de que las plantas no tienen conciencia y no pueden actuar de una manera intencionada, es evidente que todo este lenguaje es metafórico. También podríamos decir que un río busca conseguir su propio bien y lucha por alcanzar el mar, o que el "bien" de un misil consiste en explotar junto con su objetivo. Schweitzer nos lleva a engaño cuando intenta persuadirnos de que existe una ética de veneración para toda vida al referirse al "ansia", "exaltación", "placer" y "terror", ya que las plantas no pueden experimentar ninguna de estas sensaciones.

Además, en el caso de plantas, ríos y misiles, es posible dar una explicación puramente física de lo que ocurre; y en ausencia de conciencia, no existe una buena razón por la cual debamos tener un mayor respeto por los procesos físicos que gobiernan el crecimiento y la descomposición de las cosas vivientes que por los que gobiernan las cosas no vivientes. Puesto que esto es así, cuando menos no es evidente el motivo por el cual debemos venerar más a un árbol que a una estalactita, o a un organismo unicelular que a una montaña.

Ecología profunda

Hace más de cuarenta años el ecologista norteamericano Aldo Leopold escribió que existía la necesidad de una "nueva ética",

una "ética que tratara de las relaciones del hombre con la tierra y los animales y las plantas que crecen en ella". La "ética de la tierra" que propuso, extendería "los límites de la comunidad hasta incluir suelos, aguas, plantas y animales o, de forma colectiva, la tierra". El incremento de la preocupación por la ecología a principios de los años setenta condujo a un resurgimiento del interés por este tema. El filósofo noruego Arne Naess escribió un artículo breve, pero muy influyente, en el cual distinguía entre extremos "profundo" y "superficial" dentro del movimiento ecologista. La forma de pensar ecológica superficial se limitaba al marco de la moral tradicional; los que pensaban de esta manera luchaban por evitar la contaminación en nuestro suministro de agua para que bebiéramos agua sana, y querían conservar la naturaleza para que la gente pudiera seguir disfrutando de sus paseos por ella. Los ecologistas profundos, por otra parte, querían conservar la integridad de la biosfera por su propio bien, sin tener en cuenta los posibles beneficios que los seres humanos podrían conseguir al adoptar esa actitud. Posteriormente, varios escritores más han intentado desarrollar alguna forma de teoría medio ambiental "profunda".

Mientras que la veneración por la ética de la vida pone énfasis en los organismos vivientes individuales, las propuestas por una ética ecológica profunda tienden a tomar algo más grande como el objeto de valor: especies, sistemas ecológicos, incluso la biosfera en su conjunto. Leopold resumió las bases de su nueva ética de la tierra de la siguiente forma: "Una cosa está bien cuando tiende a conservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando tiende en sentido contrario". En un documento publicado en 1984, Arne Naess y George Sessions, un filósofo norteamericano involucrado en el movimiento ecológico profundo, establecieron

varios principios para una ética ecológica profunda, empezando por los siguientes:

1 El bienestar y la prosperidad de la Vida humana y no humana sobre la Tierra tienen valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los fines humanos.
2 La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y también son valores en sí mismos.
3 Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad a menos que sea para satisfacer necesidades *vitales*.

Aunque estos principios se refieren sólo a la vida, en el mismo documento Naess y Sessions dicen que la ecología profunda utiliza el término "biosfera" de una manera más global, para referirse también a las cosas no vivientes tales como ríos (cuencas), paisajes y ecosistemas. Dos australianos que trabajan en la tendencia profunda de la ética medio ambiental, Richard Sylvan y Val Plumwood, también extienden su ética más allá de los seres vivientes, incluyendo en ella la obligación de "no poner en peligro el bienestar de los objetos o sistemas naturales sin un buen motivo".

En la sección anterior cité la afirmación de Paul Taylor en el sentido de que debemos estar dispuestos no sólo a respetar toda cosa viviente, sino a dar el mismo valor a la vida de toda cosa viviente que damos a la nuestra. Éste es un tema corriente entre los ecologistas profundos, a menudo extendido más allá de las cosas vivientes. En *Deep Ecology*, Bill Devall y George Sessions defienden una forma de "igualitarismo biocéntrico":

> La intuición de la igualdad biocéntrica consiste en que todas las cosas de la biosfera tienen igual derecho a vivir a florecer y

> a alcanzar sus propias formas individuales de desdoblamiento y autorrealización dentro de la mayor Autorrealización. Esta intuición básica consiste en que todos los organismos y entidades de la ecosfera, como partes de un todo interrelacionado, tienen igual valor intrínseco.

Si, como esta cita parece sugerir, esta igualdad biocéntrica descansa en una "intuición básica", se enfrenta con algunas intuiciones fuertes que apuntan en sentido contrario como, por ejemplo, la intuición de que los derechos a "vivir y florecer" de los humanos adultos normales deben preferirse a los de la levadura, y los derechos de los gorilas a los de la hierba. Sin embargo, si de lo que se trata es de que tanto los humanos como los gorilas, la levadura y la hierba son todos partes de un todo interrelacionado, todavía se puede cuestionar cómo esto establece que tienen igual valor intrínseco. ¿Se debe a que todo ser viviente juega su papel en un ecosistema del cual todos dependen para su supervivencia? Pero, en primer lugar, si esto demostrara que los microorganismos y las plantas tienen valor intrínseco *en su conjunto*, no aporta nada sobre el valor de los microorganismos o plantas individuales, puesto que no se necesita ningún individuo para la supervivencia del ecosistema en su conjunto. En segundo lugar, el hecho de que todos los organismos sean parte de un todo interrelacionado no implica que todos tengan valor *intrínseco*, y mucho menos igual valor intrínseco. Puede que tengan valor sólo porque sean necesarios para la existencia del conjunto, y el conjunto puede que tenga valor sólo porque apoya la existencia de los seres conscientes.

La ética de la ecología profunda, por tanto, no ofrece respuestas persuasivas a interrogantes sobre el valor de las vidas de los seres vivientes individuales. Pero quizá, éstas no sean el tipo de preguntas

que hay que hacer. Puesto que la ciencia de la ecología se centra más en los sistemas que en los organismos individuales, la ética ecológica podría ser más admisible si se aplicara a un nivel superior, quizá a nivel de especies y ecosistemas. Detrás de muchos intentos por extraer valores de la ética ecológica a este nivel yace alguna forma de holismo, alguna idea de que las especies o el ecosistema no son solamente un grupo de individuos, sino una entidad en su propio derecho. Este holismo se hace explícito en el libro de Lawrence Johnson, *A Morally Deep World*. Johnson está dispuesto a hablar de los intereses de una especie, o de un ecosistema, en un sentido que difiere del de la suma de intereses de cada miembro de la especie, y para afirmar que los intereses de una especie, o un ecosistema, deben tomarse en cuenta, junto con los intereses individuales, en nuestras reflexiones morales. En *The Ecological Self*, Freya Mathews sostiene que cualquier "sistema que se realice a sí mismo" tiene valor intrínseco en la medida en que busca mantenerse o preservarse a sí mismo. Mientras que los organismos vivientes son paradigmas de sistemas que se realizan a sí mismos, Mathews, al igual que Johnson, incluye especies y ecosistemas como entidades holísticas o un yo con su propia forma de realización. Mathews incluso incluye al ecosistema global entero, siguiendo a James Lovelock, al referirse a él con el nombre de la diosa griega de la tierra, Gaia. Sobre esta base ella defiende su propia forma de igualitarismo biocéntrico.

Existe, por supuesto, una verdadera cuestión filosófica acerca de si una especie o un ecosistema se puede considerar como el tipo de individuo que puede tener intereses, o un "yo" que se realice; e incluso si puede, la ética ecológica profunda se enfrentará a problemas similares a los que identificamos al considerar la idea de la veneración por la vida. Porque es necesario, no sólo que se diga que los árboles, las especies y los ecosistemas tienen intereses,

sino que tengan intereses moralmente pertinentes. Si cada uno ha de ser considerado como un "yo", habrá que demostrar que la supervivencia o la realización de esa clase de yo tiene valor moral, independientemente del valor que tenga debido a su importancia al sostener vida consciente.

En nuestro análisis sobre la ética de la veneración por la vida vimos que una forma de establecer que un interés es moralmente pertinente es preguntarse lo que supone para la entidad afectada no tener ese interés satisfecho. La misma pregunta se puede plantear sobre la autorealización: ¿qué supone *para el yo* no realizarse? Dichas preguntas ofrecen respuestas inteligibles cuando se hacen sobre seres sensibles, pero no cuando se hacen sobre árboles, especies o ecosistemas. El hecho de que, como señala James Lovelock in *Gaia: A New Look at Life on Earth*, la biosfera pueda responder a acontecimientos en formas que se parecen a un sistema que se mantiene a sí mismo, no demuestra en sí mismo que la biosfera desee conscientemente mantenerse a sí misma. Denominar al ecosistema global con el mismo nombre que la diosa griega parece una buena idea, pero puede que no sea la mejor manera de ayudarnos a pensar claramente en su naturaleza. De forma similar, a menor escala, no hay nada que se corresponda con lo que supone ser un ecosistema anegado por una presa, puesto que tal sentimiento no existe. En este aspecto, tanto los árboles como los ecosistemas y las especies son más como rocas que como seres sensibles y, por tanto, la división entre criaturas sensibles y no sensibles constituye hasta ese punto una base más firme para un límite moralmente importante que la división entre cosas vivientes y no vivientes, o entre entidades holísticas y otras entidades que no se podrían considerar como holísticas. (Sea cuales fueren estas otras entidades: incluso un átomo es, tomado desde el

nivel adecuado, un sistema complejo que "busca" mantenerse a sí mismo).

Este rechazo de la base ética para una ética ecológica profunda no implica que el caso de la conservación de lo salvaje no tenga fuerza. Todo lo que implica es que un tipo de argumentación –la del valor intrínseco de las plantas, especies o ecosistemas– es, en el mejor de los casos, problemática. A menos que se pueda situar en una posición diferente y más firme, deberíamos limitarnos a argumentos basados en los intereses de las criaturas sensibles, presentes y futuras, humanas y no humanas. Estos argumentos bastan para demostrar que, al menos en una sociedad en la que nadie necesite destrozar lo salvaje con objeto de obtener comida para sobrevivir o materiales para protegerse de los elementos, el valor que tiene conservar las zonas importantes de naturaleza virgen que quedan sobrepasa en mucho a los valores económicos que se obtienen con su destrucción.

Elaborar una ética del medio ambiente

A largo plazo, el conjunto de virtudes éticas ensalzadas y el conjunto de prohibiciones éticas adoptadas por la ética de sociedades específicas, siempre reflejarán las condiciones bajo las cuales se debe vivir y trabajar con el fin de sobrevivir. Esta afirmación queda cerca de ser una tautología, puesto que si la ética de una sociedad no tuviera en cuenta lo que se necesita para sobrevivir, dicha sociedad dejaría de existir. Muchos de los principios éticos que hoy aceptamos se pueden explicar en estos términos. Algunos son universales y se puede esperar que sean beneficiosos para la comunidad en cualquier condición en la que viven los humanos. Evidentemente

una sociedad en la que a los miembros de la comunidad se les permite matar con impunidad no será duradera. Por el contrario, las virtudes paternales del cuidado de los hijos, y otras virtudes como la honestidad, o la lealtad hacia el grupo, fomentarían una comunidad estable y duradera. Otras prohibiciones podrían reflejar condiciones específicas: la práctica entre los esquimales de matar a los padres ancianos que ya no pueden valerse por sí mismos, se cita a menudo como respuesta necesaria a la vida en un clima muy duro. No cabe duda de que el lento ritmo de los cambios en las condiciones climáticas o de la emigración a otras regiones dejó tiempo para que los sistemas de ética produjeran los ajustes necesarios.

Ahora nos enfrentamos a una nueva amenaza para nuestra supervivencia. La proliferación de seres humanos, junto con las consecuencias del crecimiento económico, se parecen a las viejas amenazas de acabar con nuestra sociedad, y también con todas las demás. Todavía no se ha elaborado una ética que haga frente a esta amenaza. Algunos principios éticos que tenemos son exactamente lo contrario de lo que necesitamos. El problema, como ya hemos visto, es que los principios éticos cambian lentamente y es poco el tiempo que nos queda para desarrollar una nueva ética del medio ambiente. Dicha ética consideraría que todas las acciones que son perjudiciales para el medio ambiente son éticamente discutibles, y las que son innecesariamente perjudiciales sencillamente son malas. Eso es lo que hay de grave en la afirmación que hice en el primer capítulo sobre que los temas morales que surgen al conducir un coche son más serios que los que surgen por una conducta sexual. Para una ética del medio ambiente la virtud supondría guardar y reciclar los recursos, y lo contrario sería el despilfarro y el consumo innecesario. Por poner sólo un ejemplo

desde la perspectiva de una ética del medio ambiente, nuestra elección de esparcimiento no es éticamente neutral. Actualmente vemos la elección entre las carreras de coches y el ciclismo, entre el esquí acuático o el windsurfing, como sólo una cuestión de gustos. Sin embargo, hay una diferencia esencial: las carreras de coches y el esquí acuático requieren el consumo de carburantes fósiles y liberan dióxido de carbono a la atmósfera, mientras que el ciclismo y el windsurfing no. Una vez que nos tomemos en serio la necesidad de conservar nuestro medio ambiente, las carreras de coches y el esquí acuático dejarán de ser una forma aceptable de entretenimiento, al igual que ya no lo son hoy las peleas de gallos.

Las líneas generales de una verdadera ética del medio ambiente son fáciles de discernir. En su nivel más fundamental, dicha ética favorece la consideración de los intereses de todas las criaturas sensibles, incluidas sucesivas generaciones que se extienden hacia un futuro lejano. Viene acompañada de una estética de aprecio por los lugares salvajes y la naturaleza virgen. En un nivel más detallado, aplicable a las vidas de los moradores de ciudades y pueblos, no fomenta las grandes familias. (Aquí forma un gran contraste con algunas creencias éticas existentes que son reliquias de una época en la que la tierra estaba mucho menos poblada; también supone un contrapeso a la implicación de la versión "total" del utilitarismo analizada en el capítulo 4). Una ética del medio ambiente rechaza los ideales de una sociedad materialista en la cual el éxito se calibra por la cantidad de artículos de consumo que uno puede acumular. En su lugar, juzga el éxito en términos de las capacidades propias y la consecución de una realización y satisfacción reales. Promueve la frugalidad, en la medida en que es necesaria para minimizar la contaminación y asegurar que todo lo que se puede volver a usar se vuelva a usar. Tirar a la ligera materiales que se pueden

reciclar constituye una forma de vandalismo o de robo de nuestra propiedad común en los recursos del mundo. Así, las diversas guías del "consumidor verde" y los libros sobre las cosas que podemos hacer para salvar nuestro planeta –reciclar lo que usamos y comprar los productos más medio ambientales que podamos– son parte de la nueva ética que se necesita. Incluso pueden resultar sólo una solución provisional, un trampolín hacia una ética en la que se cuestiona la misma idea de consumir productos innecesarios. Puede que el windsurfing sea mejor que el esquí acuático, pero si seguimos comprando nuevas tablas con el fin de estar a la última en el tema de diseños de velas y tablas, la diferencia es sólo marginal.

Debemos examinar de nuevo nuestro concepto del despilfarro. En un mundo bajo presión, este concepto no se limita a una limusina con chofer y champán francés. Las vigas que provienen de un bosque suponen un despilfarro, puesto que el valor del bosque a largo plazo es mucho mayor que el uso que se hace de las vigas. Los productos de papel desechable son un despilfarro, ya que los viejos bosques de madera dura están siendo transformados en viruta y vendidos a los fabricantes de papel. "Dar un paseo por el campo en coche" supone un despilfarro de combustible fósil que contribuye al efecto invernadero. Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando escaseaba la gasolina, había carteles que preguntaban: "¿Es realmente necesario su viaje?" El llamamiento a la solidaridad nacional contra un peligro visible e inmediato era muy efectivo. El peligro sobre nuestro medio ambiente es menos inmediato y mucho más difícil de ver, pero la necesidad de suprimir los viajes innecesarios y otras formas de consumo innecesario es igual de grande.

En lo que se refiere a la comida, el mayor despilfarro no está constituido por el caviar o las trufas, sino por la ternera, el cerdo y las

aves de corral. Un 38 por ciento de la cosecha mundial de cereales se destina a la alimentación de animales, así como grandes cantidades de soja. En este planeta hay tres veces más animales domésticos que seres humanos. Solamente el peso de los 1.280 millones de cabezas de ganado mundial sobrepasa al de la población humana. Mientras observamos con tristeza el número de niños que nacen en las partes más pobres del mundo, pasamos por alto la superpoblación de animales de granja, a la cual nosotros mismos contribuimos. El enorme desperdicio de cereal con el que se alimenta a los animales de granja ya se ha mencionado en los capítulos 3 y 8. Eso, sin embargo, es sólo parte del daño ocasionado por los animales que criamos. Los métodos de cría intensiva que utilizan energía de forma intensiva en las naciones industrializadas son responsables del consumo de grandes cantidades de combustibles fósiles. Los fertilizantes químicos, utilizados para cultivar pienso para el ganado vacuno, los cerdos y las gallinas que se crían en granjas de cría intensiva, producen óxido nitroso, otro gas que contribuye al efecto invernadero. Luego está la pérdida de bosques. En todas partes, a los moradores de los bosques, tanto humanos como no humanos, se les está echando. Desde 1960, el 25 por ciento de los bosques de América Central han sido talados para el ganado. Una vez talados, los suelos pobres tendrán pasto durante unos cuantos años; luego los ganaderos tendrán que marcharse a otra parte. La maleza toma el lugar del pasto abandonado, pero el bosque no volverá a existir. Cuando se talan los bosques para que pueda pastar el ganado, se liberan billones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera. Finalmente, se cree que el ganado mundial produce aproximadamente un 20 por ciento del metano liberado a la atmósfera, y el metano retiene veinticinco veces más calor del sol que el dióxido de carbono. El abono de las granjas de cría intensiva

también produce metano ya que, a diferencia del estiércol que cae de forma natural en los campos, no se descompone en presencia del oxígeno. Todo esto nos lleva a una razón convincente, además de la que desarrollamos en el capítulo 3, para seguir una dieta basada mayormente en plantas.

El énfasis en la frugalidad y en una vida sencilla no implica que la ética del medio ambiente desapruebe el placer, sino que los placeres que valora no provengan de un consumo exagerado. Deben provenir de estrechas relaciones personales y sexuales, de estar cerca de los niños y de los amigos, de la conversación, del deporte y del esparcimiento que estén en armonía con nuestro medio ambiente en lugar de dañarlo; de una alimentación que no esté basada en la explotación de las criaturas sensibles y no tenga como coste la tierra; de la actividad creativa y el trabajo de todo tipo; y (con el debido cuidado para no arruinar lo que tiene valor) de saber apreciar las zonas vírgenes del mundo en que vivimos.

11
Fines y medios

Hemos estudiado una serie de cuestiones éticas; hemos visto que muchas prácticas aceptadas están sujetas a objeciones importantes. ¿Qué es lo que deberíamos hacer al respecto? Ésta también es una cuestión ética. A continuación presentamos cuatro casos reales a consideración.

Oskar Schindler era un empresario industrial alemán. Durante la guerra dirigía una fábrica cerca de Cracovia, Polonia. En un momento en el que se enviaba a los judíos polacos a los campos de exterminio, reclutó una mano de obra muy superior a la necesitada por la fábrica, compuesta de prisioneros judíos de los campos de concentración y del gueto; utilizó varias estratagemas ilegales, entre las que se incluía el soborno a miembros de las SS y a otros funcionarios para protegerlos. Gastó su propio dinero para comprar comida en el mercado negro que suplementara las insuficientes raciones oficiales que obtenía para sus trabajadores; con estos medios consiguió salvar la vida de unas 1.200 personas.

En 1984 el doctor Thomas Gennarelli dirigía un laboratorio de estudio de lesiones craneales en la Universidad de Pensilvania, en Filadelfia. Los miembros de una organización clandestina llamada Frente de Liberación Animal sabían que en ese lugar Gennarelli causaba heridas en el cráneo a monos y les habían dicho que los monos eran sometidos a estos experimentos sin la anestesia adecuada. También sabían que Gennarelli y sus colaboradores grababan en vídeo sus experimentos, para tener registro de todo

lo que acontecía durante y después de que se provocaran las lesiones. Intentaron obtener más información a través de los canales oficiales pero no lo lograron. En mayo de 1984, entraron en el laboratorio durante la noche y encontraron 39 cintas de vídeo. Más tarde, destruyeron sistemáticamente material de laboratorio antes de escapar con las cintas en su poder. Las cintas mostraban claramente a monos conscientes luchando para no ser atados a la mesa de operaciones en la que les infligían las heridas en la cabeza; también mostraban cómo los investigadores se reían y burlaban de los animales aterrorizados que iban a ser utilizados en los experimentos. Una emisión editada de las cintas ante el público provocó un sentimiento de repulsa generalizado. A pesar de todo, fue necesario un año de protestas, que culminaron con un encierro en la sede del organismo gubernamental que financiaba los experimentos de Gennarelli, antes de que el Secretario de Sanidad y Servicios Humanos de los Estados Unidos ordenase el fin de los experimentos.

En 1986, Joan Andrews entró en una clínica donde se practicaban abortos en Pensacola, Florida, y causó daños a un aparato para realizar abortos por succión. Se negó a que la defendieran ante el tribunal, basándose en que "los verdaderos acusados, los niños no nacidos, no tenían defensa, y se les quitaba la vida sin juicio alguno". Andrews era partidaria del grupo Operación Rescate, una organización norteamericana que debe su nombre, y su autoridad para actuar, al mandato bíblico "libra a los que son conducidos a la muerte, y a los que llevan a la ejecución, sálvalos". Operación Rescate se vale de la desobediencia civil para cerrar clínicas donde se practican abortos, y de esta forma, en su opinión "salvan la vida de los no nacidos a quienes sus miembros han jurado defender moralmente". Los miembros bloquean las puertas de las clínicas

para impedir que entren los médicos y las mujeres embarazadas que quieran abortar. Intentan persuadir a las embarazadas de que no entren en la clínica mediante lo que llaman "consejos de calle" sobre la naturaleza del aborto. Gary Leber, un director de Operación Rescate, ha afirmado que sólo entre 1987 y 1989, como resultado directo de estas "misiones de rescate", al menos 421 mujeres cambiaron su decisión de abortar, y los hijos de estas mujeres, que habrían muerto, se encuentran vivos actualmente.

In 1976, Bob Brown, por aquel entonces un médico joven, bajaba en balsa por el río Franklin, en el suroeste de Tasmania. La belleza salvaje del río y la paz de los bosques vírgenes a su alrededor le impresionaron profundamente. Entonces, en una curva de la parte baja del río se encontró con unos empleados de la Comisión Hidroeléctrica que estudiaban la viabilidad de construir una presa en el río. Brown abandonó su carrera como médico y fundó la Sociedad por una Tasmania Virgen, con el propósito de proteger las pocas zonas vírgenes que quedaban en el estado. A pesar de una fuerte campaña en contra, la Comisión Hidroeléctrica recomendó la construcción de la presa, y después de algunas dudas el gobierno del estado, con el apoyo tanto de la comunidad empresarial como de los sindicatos, decidió seguir adelante. La Sociedad organizó el corte no violento de la carretera que estaba siendo construida hasta la presa. En 1982, Brown, junto con otros muchos, fue detenido y encarcelado durante cuatro días por entrar en terrenos controlados por la Comisión Hidroeléctrica. A pesar de todo, la movilización fue foco de atención a nivel nacional y, aunque el gobierno federal de Australia no era el responsable directo de la presa, se convirtió en un tema de campaña en las elecciones federales que estaban a punto de celebrarse. El Partido Laborista de Australia, en la oposición antes de las elecciones, se comprometió a encontrar formas constitucionales de

impedir que la presa siguiese adelante. El ganador de las elecciones fue el Partido Laborista y se aprobaron las medidas legislativas oportunas para parar la construcción de la presa. Aunque el gobierno de Tasmania se opuso, el Tribunal Supremo de Australia apoyó por estrecha mayoría las medidas, en razón de que el suroeste de Tasmania era una región patrimonio de la humanidad, y el gobierno federal tenía poder constitucional para hacer respetar el tratado internacional que creó la Comisión del Patrimonio de la Humanidad. Actualmente, el río Franklin sigue fluyendo en libertad.

¿Tenemos la obligación prioritaria de obedecer la ley? Oskar Schindler, los miembros del Frente de Liberación Animal que cogieron las cintas de video de Gennarelli, Joan Andrews de la Operación Rescate, y Bob Brown y los que le apoyaron delante de las excavadoras en el suroeste de Tasmania estaban todos infringiendo la ley. ¿Estaban actuando de manera errónea?

No se puede dar respuesta a esta pregunta invocando la fórmula simplista: "el fin nunca justifica los medios". Para todos excepto para el más estricto partidario de una ética de normas, el fin a veces sí que justifica los medios. La mayoría de las personas opina que mentir está mal, aún así, en iguales circunstancias, creen que está bien mentir para evitar causar una ofensa o vergüenza innecesaria, por ejemplo, cuando un familiar cercano te regala un jarrón de dudoso gusto para tu cumpleaños, y te pregunta si te gusta. Si este fin relativamente trivial puede justificar que se mienta, resulta incluso más evidente que un fin importante, como impedir un asesinato, o salvar a un animal de un sufrimiento grande, puede justificar que se mienta. De esta manera, se viola fácilmente el principio de que el fin no justifica los medios. Lo difícil no es si el fin puede a veces justificar los medios, sino qué medios están justificados por qué fines.

La conciencia individual y la ley

Hay muchas personas que se oponen a la construcción de presas en ríos salvajes, a que se explote a los animales, o que están en contra del aborto, pero sin embargo no violan la ley para detener estas actividades. No hay duda de que algunos miembros de las organizaciones más convencionales antiabortistas, de liberación animal, o de conservación de la naturaleza no cometen actos ilegales porque no quieren ser multados o encarcelados; pero hay otros miembros que estarían dispuestos a afrontar las consecuencias de actos ilegales. Se abstienen de hacerlo porque respetan y obedecen la autoridad moral de la ley.

¿Quién tiene razón en esta falta de acuerdo ético? ¿Tenemos alguna obligación moral de obedecer la ley, si la ley protege y aprueba cosas que para nosotros están del todo mal? El pensador radical americano del siglo XIX, Henry Thoreau, dio una respuesta clara a esta pregunta. En un ensayo titulado "Desobediencia Civil", quizás la primera vez que se usó este término actualmente tan familiar, escribía:

> ¿Debe el ciudadano en algún momento, o en el menor grado, ceder su conciencia al legislador? ¿Si es así, por qué tiene todo hombre conciencia? Opino que primero deberíamos ser hombres antes que súbditos. No es deseable cultivar un respeto por la ley, sino más bien por lo justo. La única obligación que tengo derecho a asumir, es hacer en todo momento lo que considero justo.

El filósofo americano Robert Paul Wolff escribió en una línea similar:

> La autoridad, el derecho a gobernar, es el signo definitorio del estado. La obligación principal de un hombre es la autonomía, el rechazo a ser gobernado, podría parecer entonces que no puede existir solución para el conflicto entre la autonomía del individuo y la autoridad putativa del estado. En tanto en cuanto un hombre cumpla con su obligación de hacer de sí mismo el autor de sus decisiones, resistirá a la pretensión del estado de tener autoridad sobre él.

Thoreau y Wolff resuelven el conflicto entre individuo y sociedad en favor del individuo. Deberíamos hacer lo que nos dicte nuestra conciencia, lo que de forma autónoma decidamos que debemos hacer: no lo que la ley indique. Todo lo demás sería negar nuestra capacidad para elegir éticamente.

Dicho de esta manera, el tema parece ser claro y la respuesta de Thoreau y Wolff evidentemente correcta. Por lo tanto, Oskar Schindler, el Frente de Liberación Animal, Joan Andrews, y Bob Brown estaban totalmente justificados al hacer lo que para ellos estaba bien, en vez de hacer lo que el estado establecía como legal. ¿Pero es así de simple? En cierto sentido es innegable que, como indica Thoreau, deberíamos hacer lo que creemos que está bien; o, como plantea Wolff, hacernos autores de nuestras decisiones. Si tenemos que enfrentarnos a la elección entre lo que para nosotros está bien y lo que para nosotros está mal, por supuesto deberíamos hacer lo que en nuestra opinión está bien; pero esto, aunque cierto, no resulta ser de gran ayuda. Lo que necesitamos saber no es si deberíamos hacer lo que para nosotros está bien, sino la forma de decidir lo que está bien.

Baste pensar en la diferencia de opinión entre los miembros de grupos tales como el Frente de Liberación Animal (FLA) y los miembros más respetuosos de las leyes de una organización como la británica Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad a los Animales (RSPCA): para los miembros del FLA infligir dolor

a los animales es, a menos que esté justificado por circunstancias extraordinarias, malo, y si la mejor forma de detener esto es violando la ley, entonces para ellos violar la ley está bien. Igualmente, supongamos que para los miembros de la RSPCA infligir dolor a los animales es normalmente malo, sin embargo también creen que violar la ley está mal, y creen que el objetivo de detener un dolor injustificable a los animales no justifica el mal que supone violar la ley. Supongamos que hay personas que están en contra de infligir dolor a los animales y que no están seguros si deberían afiliarse a los infractores de la ley más militantes o al grupo de defensa de los animales más ortodoxo. ¿Cómo soluciona su incertidumbre decirles a estas personas que hagan lo que para ellos esté bien, o que sean los autores de sus propias decisiones? Se trata de una incertidumbre sobre qué es lo correcto hacer, no sobre si se debería hacer lo que uno ya ha decidido que está bien.

Este aspecto puede verse oscurecido si se habla de "seguir la propia conciencia" con independencia de lo que la ley ordene. Algunos que hablan de "seguir la conciencia" sólo quieren decir hacer lo que tras reflexión uno considera bien, y esto puede depender, como en el caso de los supuestos miembros de la RSPCA, de lo que la ley ordene. Otros con "conciencia" quieren decir, no algo que dependa de un juicio crítico reflexivo, sino una especie de voz interior que nos dice que algo está mal y puede seguir diciéndonoslo a pesar de nuestra reflexión cuidadosa y reflexiva basada en todas las consideraciones éticas pertinentes, de que el acto no está mal. En este sentido de "conciencia" una mujer soltera educada con la estricta creencia católica de que las relaciones sexuales fuera del matrimonio son siempre malas podría dejar su religión y llegar a opinar que no existe una base firme para limitar las relaciones sexuales al matrimonio, y a pesar de todo seguir

sintiéndose culpable cuando mantiene relaciones sexuales. Puede que para ella este sentimiento de culpabilidad sea su "conciencia", pero si ésta es su conciencia, ¿debería seguirla?

Decir que deberíamos seguir nuestra conciencia es irreprochable, pero de poca ayuda, cuando con "seguir la conciencia" queremos decir hacer, tras reflexión, lo que uno considera bien. Sin embargo, cuando "seguir la conciencia" significa hacer lo que nuestra "voz interior" nos impulsa a hacer, seguir nuestra conciencia implica dejar de lado nuestras responsabilidades como agentes racionales, dejar de tener todos los factores pertinentes en cuenta y de actuar basándonos en el mejor de nuestros juicios sobre lo bueno y lo malo de la situación. Es más probable que la "voz interior" sea más producto de nuestra educación que una fuente de verdadera reflexión ética.

Cabe suponer que ni Thoreau ni Wolff querían sugerir que siempre deberíamos seguir nuestra conciencia en el sentido de "voz interior". Deben querer decir, si sus posturas son plausibles, que deberíamos seguir nuestro propio juicio sobre lo que deberíamos hacer. Lo máximo que se puede decir en este caso en favor de sus recomendaciones es que nos recuerdan que las decisiones con respecto a la obediencia de la ley son decisiones éticas que la ley por sí misma no puede tomar por nosotros. No deberíamos asumir, sin reflexionar, que si la ley, por ejemplo, prohíbe robar cintas de vídeo de un laboratorio, hacerlo es siempre malo, al igual que tampoco deberíamos asumir que sea malo ocultar judíos, para que los nazis no los encuentren, si la ley lo prohíbe: la ley y la ética no son la misma cosa. Al mismo tiempo, esto no significa que la ley no tenga ningún peso moral. No significa que cualquier acción que si hubiera sido legal habría sido buena, deba ser buena aunque realmente sea ilegal. El que una acción sea ilegal puede ser de

importancia ética y también legal; cuestión distinta es si realmente tiene importancia a nivel ético.

El imperio de la ley

Si para nosotros una acción está realmente mal, y si tenemos el valor y la capacidad para dificultar su realización violando la ley, ¿cómo podría la ilegalidad de este acto proporcionar una razón ética en su contra? Para contestar una pregunta tan específica como ésta, primero deberíamos hacer una pregunta más general: ¿por qué debemos tener leyes en primer lugar?

Por naturaleza, los seres humanos son sociales, pero no tan sociales que no sea necesario protegernos contra los riesgos de que nuestros conciudadanos humanos nos agredan, o nos asesinen. Podemos hacerlo creando organizaciones de vigilancia que impidan las agresiones y castiguen a los que las cometen; pero los resultados serían fortuitos y con posibilidades de convertirse en una guerra abierta entre distintas bandas. Por lo tanto, es deseable tener, como decía John Locke hace mucho tiempo, "una ley establecida, asentada y conocida", que sea interpretada por un juez con autoridad y respaldada con un poder suficiente que pueda ejecutar las decisiones del juez.

Si las personas voluntariamente se abstuvieran de agredir a otras, o de actuar de otra manera que fuera perjudicial a una existencia social armoniosa y feliz, podríamos convivir sin jueces ni sanciones. Aún en este caso serían necesarias convenciones de tipo legal sobre cuestiones como por ejemplo el lado de la carretera por el que hay que circular. Incluso, una situación utópica anarquista tendría algunos principios de cooperación establecidos.

Por lo tanto, tendríamos algo parecido a las leyes. En realidad, no todo el mundo se abstendría voluntariamente de tener conductas, por ejemplo las agresiones, que otros no pudieran tolerar. El peligro de acciones individuales del tipo de las agresiones no es tampoco lo único que hace que las leyes sean necesarias. Dentro de una sociedad habrá conflictos del tipo: cuánta agua podrán usar los agricultores para regar sus cultivos, sobre la propiedad de la tierra, o sobre la custodia de un hijo, sobre el control de la contaminación, y el nivel de impuestos. Se hace necesario algún tipo de procedimiento de toma de decisiones establecido para resolver estos conflictos de forma rápida y económica, porque si no, es probable que las partes en conflicto recurran a la fuerza. Casi cualquier procedimiento de toma de decisiones será mejor que recurrir a la fuerza ya que cuando se usa la fuerza se producen heridos. Además, la mayoría de los procedimientos de toma de decisiones tienen unos resultados que como mínimo son tan beneficiosos y justos como el recurso a la fuerza.

Por lo tanto es conveniente tener leyes y un procedimiento de toma de decisiones establecido para crearlas. Esto da lugar a una importante razón para obedecer la ley; al obedecer la ley contribuimos al respeto sobre el que se sostienen el procedimiento de toma de decisiones establecido y las leyes. Al desobedecer la ley doy ejemplo a los demás que provoca que ellos también las desobedezcan. El efecto puede multiplicarse y contribuir a que se produzca un declive en el imperio de la ley; que en caso extremo puede conducir a una guerra civil.

De la primera razón se deriva una segunda razón para obedecerlas: si la ley va a ser eficaz, fuera de la utopía anarquista, debe existir algún tipo de mecanismo que detecte y castigue a los infractores. Mantener y operar este mecanismo supondrá un coste que tendrá

que pagar la comunidad. Si violo la ley, la comunidad tendrá que afrontar el coste de hacer cumplir la ley.

Estas dos razones para obedecer la ley no son aplicables a nivel universal ni tampoco concluyentes. Por ejemplo, no son aplicables a las violaciones de la ley no denunciadas. Si de madrugada, cuando las calles están vacías, cruzo con el semáforo en rojo, mi ejemplo no llevará a nadie a la desobediencia, ni nadie tendrá que hacer cumplir la ley que existe en contra de cruzar de esta manera. Sin embargo, éste no es el tipo de ilegalidad que nos interesa.

Estas dos razones para obedecer no son concluyentes en los casos en que son aplicables porque hay ocasiones en las que las razones en contra de obedecer una ley concreta son más importantes que el riesgo de animar a que otros desobedezcan o el coste que para la comunidad supone hacer cumplir la ley. Son razones auténticas en favor de obedecer la ley, y a falta de razones en favor de desobedecer las leyes, son suficientes para resolver la cuestión a favor de la obediencia; pero en los casos en que hay razones conflictivas, debemos valorar los pros y los contras de cada caso para ver si las razones para desobedecer superan a las razones para obedecer. Por ejemplo, si las acciones ilegales fuesen la única forma posible de impedir experimentos dolorosos con animales, de salvar zonas vírgenes importantes, o de hacer que los gobiernos aumenten la ayuda exterior, la importancia de los fines justificaría el que se corriera el riesgo de contribuir a un declive general a la hora de obedecer la ley.

La democracia

Algunos en este punto dirán: la diferencia entre los actos heroicos de Oskar Schindler y las indefendibles acciones ilegales del Frente

de Liberación Animal, Operación Rescate, y los grupos contrarios a la presa del Franklin es que, en la Alemania nazi, Schindler no tenía medios legales para cambiar la situación. En una democracia existen medios legales para poner fin a los abusos: la existencia de procedimientos legales para cambiar la ley hace que el uso de medios ilegales sea injustificable.

Es cierto que en las sociedades democráticas existen procedimientos legales que pueden usar los que quieren llevar a cabo reformas; sin embargo, esto por sí solo no demuestra que el uso de medios ilegales sea malo. Es posible que existan medios legales y que sin embargo las perspectivas de utilizarlos para producir cambios en un futuro previsible sean bastante sombrías. A la vez que se progresa de forma lenta y dolorosa, o quizás no se progresa nada, a través de estos canales legales, continuarán los males indefendibles que intentamos detener. Con anterioridad a la campaña que consiguió salvar al río Franklin, se había llevado a cabo otra campaña política contra otra presa propuesta por la Comisión Hidroeléctrica de Tasmania. Era contraria a la construcción de la presa porque inundaría un lago alpino primitivo, el lago Peddar, situado en un parque nacional. La campaña empleó tácticas políticas más ortodoxas; no tuvo éxito, y el lago Peddar desapareció bajo las aguas del pantano. El laboratorio del doctor Thomas Gennarelli había llevado a cabo sus experimentos durante años antes de que el Frente de Liberación Animal lo asaltara. Sin la prueba de las cintas de vídeo robadas, probablemente seguiría funcionando hoy. De igual forma, la Operación Rescate fue fundada después de que catorce años de acción política más convencional no consiguieran invertir la permisiva situación legal con respecto al aborto que existe en los Estados Unidos desde que el Tribunal Supremo declarara en 1973 la inconstitucionalidad de las leyes restrictivas sobre el aborto.

Durante ese período de tiempo, según Gary Leber de Operación Rescate, "25 millones de norteamericanos han sido asesinados 'legalmente'". Desde esta perspectiva resulta fácil ver por qué la existencia de canales legales para promover el cambio no resuelve el dilema moral. Una muy remota posibilidad de cambio legal no constituye una razón de peso contra la utilización de medios que tienen más posibilidades de tener éxito. Lo máximo que se puede deducir de la mera existencia de canales legítimos es que, dado que no podemos saber si tendrán éxito hasta que hayan sido probados, su existencia es una razón para posponer la comisión de actos ilegales hasta que se haya probado con medios legales y éstos hayan fracasado.

En este punto, el partidario de las leyes democráticas puede probar otro argumento: el que los medios legales no consigan llevar a cabo el cambio, demuestra que la reforma propuesta no disfruta de la aprobación de la mayoría del electorado, e intentar poner en práctica esta reforma por medios ilegales en contra de los deseos de la mayoría constituiría una violación del principio más importante de la democracia, el gobierno de la mayoría.

El militante puede cuestionar este argumento a partir de dos planteamientos: uno factual y otro filosófico. El planteamiento factual en el argumento democrático consiste en que una reforma que no puede llevarse a cabo por medios legales carece de la aprobación de la mayoría del electorado. Es posible que esto sea sostenible en una democracia directa, en la que el electorado al completo pudiese votar sobre toda cuestión; pero evidentemente esto no es siempre cierto en las democracias representativas modernas. No hay forma de asegurarse de que una mayoría de representantes tome la misma postura que sus representados sobre un tema concreto. Resulta razonable creer que la mayoría de los

norteamericanos que vieron fragmentos de las cintas de Gennarelli en televisión no habrían apoyado estos experimentos. Sin embargo, ésta no es la forma de tomar las decisiones en un país democrático. Al elegir entre candidatos –o al elegir entre partidos políticos– los votantes eligen entre un "paquete" de compromisos electorales con preferencia sobre otros paquetes de compromisos electorales en oferta. A menudo ocurrirá que los votantes, para votar a favor de las medidas políticas que prefieren, tendrán que aceptar otras medidas políticas que no son de su agrado. También ocurrirá que las medidas políticas que los votantes prefieren no aparecerán ofrecidas en el programa de ningún otro partido importante. En los Estados Unidos, en el caso del aborto, la decisión crucial no fue tomada por la mayoría de los votantes, sólo por el Tribunal Supremo. No puede ser modificada por una mayoría simple de los electores, sino sólo por el mismo Tribunal, o mediante el complicado procedimiento de una enmienda constitucional, la cual puede ser frustrada por una minoría del electorado.

¿Qué ocurre si la mayoría sí está de acuerdo con el daño que los militantes desean detener? ¿Estaría mal entonces usar medios ilegales? Aquí se presenta la pretensión filosófica subyacente al argumento democrático en favor de la obediencia, la pretensión de que deberíamos aceptar la decisión de la mayoría.

Las razones en favor del gobierno de mayoría no deben exagerarse. Ningún demócrata sensato pretendería que la mayoría siempre tiene razón. Si es posible que un 49 por ciento de la población esté equivocada, es posible que el 51 por ciento también lo esté. El que la mayoría apoye los puntos de vista del Frente de Liberación Animal o de Operación Rescate no resuelve la cuestión de si estos puntos de vista son moralmente válidos. Es posible que el hecho de que estos grupos sean una minoría, si es que

lo son, implique que deban reconsiderar sus medios. Si tuvieran una mayoría detrás de ellos, podrían alegar estar actuando con los principios democráticos de su lado, estar usando medios ilegales para superar los defectos de los mecanismos democráticos. Sin esa mayoría, todo el peso de la tradición democrática está en su contra y son ellos los que aparecen como coactores que intentan obligar a la mayoría a aceptar algo contrario a su voluntad. Sin embargo, ¿cuánto peso moral debería darse a los principios morales?

Thoreau, como podemos esperar, no estaba impresionado por la toma de decisiones mayoritaria. Así escribió, "Todo voto es un tipo de juego, como las damas o el backgammon, con un ligero matiz moral, un juego de lo bueno y lo malo, con cuestiones morales". En cierto sentido, Thoreau tenía razón. Si, como debemos, rechazamos la doctrina de que la mayoría siempre tiene razón, someter las cuestiones morales a voto es apostar que lo que para nosotros es bueno saldrá de las urnas con más votos a favor que lo que para nosotros es malo; y éste es un tipo de apuesta que a menudo perderemos.

De cualquier manera, no deberíamos mostrarnos demasiado despectivos con respecto al voto, o a las apuestas. Los *vaqueros* que se ponen de acuerdo en dirimir cuestiones de honor jugando al póquer actúan mejor que los que siguen arreglando esas cuestiones a la manera tradicional del Oeste. La sociedad que decide mediante votación los temas polémicos actúa mejor que la que usa balas. En cierto modo, este punto ya se ha visto, bajo el apartado "el imperio de la ley". Es aplicable a toda sociedad que dispone de un método pacífico establecido para resolver los conflictos; sin embargo, en una democracia existe una diferencia sutil que añade más peso al resultado del procedimiento de toma de decisiones. Un método de resolución de conflictos en el que en última instancia

nadie disponga de mayor poder que nadie es un método que se puede recomendar a todos por ser un compromiso justo entre las distintas pretensiones que compiten por el poder. Cualquier otro método debe dar mayor poder a unos que a otros y de esta manera invita a que exista oposición por parte de los que tienen menos poder. Esto, al menos, es cierto en la época de igualitarismo en la que vivimos. En una sociedad feudal en la que las personas aceptan como válida y natural su situación como señor o vasallo, no existe oposición al señor feudal y no sería necesario ningún tipo de compromiso. (Estoy imaginando un sistema feudal ideal, de la misma manera que me imagino una democracia ideal). Sin embargo, parece que esos días ya han pasado para siempre. La ruptura de la autoridad tradicional creó la necesidad de un compromiso político. De entre los diferentes compromisos, dar un voto a cada persona es único a la hora de ser aceptado por todos; como tal, en ausencia de un procedimiento acordado para decidir sobre otra distribución de poder, éste ofrece, en principio, la base más firme posible para un método pacífico de resolución de conflictos.

Por lo tanto, rechazar el gobierno de la mayoría significa rechazar la mejor base posible para la ordenación pacífica de la sociedad en una época de igualitarismo. ¿Hacia dónde deberíamos dirigirnos si no? ¿Hacia un derecho de voto meritocrático, con votos adicionales para los más inteligentes o con mayor nivel cultural, como ya propuso John Stuart Mill? Pero ¿podemos ponernos de acuerdo sobre quién merece esos votos adicionales? ¿Un déspota benévolo? Muchos estarían de acuerdo con esto, si pudiesen elegir al déspota. En la práctica, el resultado probable del abandono del gobierno de la mayoría no es ninguna de estas posibilidades, sino el gobierno de los que controlan la fuerza más poderosa.

Por lo tanto, el principio del gobierno de la mayoría sí que conlleva un peso moral importante. Es más fácil justificar la desobediencia en una dictadura como la existente en la Alemania nazi que en una democracia como las de Norteamérica, Europa, India, Japón, o Australia en nuestros días. En un país democrático, nos deberíamos mostrar reacios a llevar a cabo una acción que conlleve un intento de coaccionar a la mayoría, ya que estos intentos implican el rechazo del gobierno de la mayoría y no existe una alternativa aceptable a éste. Por supuesto, puede que haya casos en los que la decisión de la mayoría sea tan repugnante que justifique la coacción, cualquiera que sea el riesgo que implique. La obligación de obedecer una decisión mayoritaria verdadera no es absoluta. El respeto a este principio no se demuestra con una obediencia ciega a lo que diga la mayoría, sino considerando que la desobediencia sólo se justifica en circunstancias extremas.

Desobediencia, civil o no

Si uniéramos nuestras conclusiones sobre el uso de medios ilegales para lograr fines loables, encontraríamos que: (1) existen razones por las que normalmente deberíamos aceptar el veredicto de un método pacífico establecido de resolución de conflictos; (2) estas razones son particularmente fuertes cuando el procedimiento de toma de decisiones es democrático y el veredicto representa un punto de vista genuinamente mayoritario; sin embargo (3) existen todavía situaciones en las que se puede justificar el uso de medios ilegales.

Hemos visto que hay dos maneras distintas con las que podemos intentar justificar el uso de medios ilegales en una sociedad democrática (por muchas imperfecciones, en distintos grados, que

las democracias actuales puedan tener). La primera se basa en que la decisión a la que nos oponemos no es una expresión genuina de una opinión mayoritaria. La segunda es que, aunque la decisión es una expresión genuina de un punto de vista mayoritario, este punto de vista es tan gravemente incorrecto que la acción en contra de la mayoría está justificada.

La desobediencia que mejor merece la denominación de "desobediencia civil" es la basada en la primera razón. Aquí el uso de medios ilegales puede considerarse como una ampliación del uso de medios legales para asegurar una decisión verdaderamente democrática. La ampliación puede ser necesaria porque los canales normales que aseguran la reforma no funcionan correctamente. Los representantes parlamentarios en algunos temas están demasiado influenciados por intereses particulares especializados y bien pagados. En otros, el público no tiene conciencia de lo que está ocurriendo. Quizás los abusos requieran cambios administrativos y no legislativos, y los burócratas de la administración no dejan que se les moleste. Quizás algún funcionario con prejuicios ignora los intereses legítimos de una minoría. En todos estos casos son apropiadas las formas actuales de desobediencia civil: resistencia pasiva, manifestaciones, o sentadas. El corte de la carretera de la Comisión Hidroeléctrica hasta el lugar propuesto para la presa sobre el río Franklin constituyó un caso clásico de desobediencia civil en este sentido.

En estas situaciones, desobedecer la ley no es un intento de coaccionar a la mayoría, sino que la desobediencia trata de informar a la mayoría; o de persuadir a los parlamentarios de que para una gran cantidad de electores el tema tiene gran importancia; o de atraer la atención a nivel nacional sobre un tema que antes estaba exclusivamente en manos de los burócratas; o de apelar a la

reconsideración de una decisión tomada con demasiada rapidez. La desobediencia civil es un medio apropiado para estos fines cuando los medios legales han fracasado, porque, aunque sea ilegal, no amenaza a la mayoría ni intenta coaccionarlos (aunque normalmente supondrá algún coste extraordinario para ésta, por ejemplo a la hora de hacer cumplir la ley). Los que practican la desobediencia civil, al no resistirse a la fuerza de la ley, practicando la no violencia y aceptando las penas legales que sus acciones conllevan, ponen de manifiesto tanto la sinceridad de sus protestas como su respeto por el imperio de la ley y los principios fundamentales de la democracia.

Concebida de esta manera, no es difícil justificar la desobediencia civil. La justificación no tiene que ser tan fuerte como para anular la obligación de obedecer una decisión democrática, dado que la desobediencia constituye un intento de restaurar, no de frustrar, el proceso de toma de decisiones democrático. Este tipo de desobediencia podría justificarse, por ejemplo, con el objetivo de que el público sea consciente de la pérdida irreparable de tierras vírgenes causada por la construcción de un pantano, o de cómo se trata a los animales en los laboratorios y las granjas de cría intensiva que pocas personas ven a lo largo de su vida.

Es más difícil justificar, aunque no imposible, el uso de medios ilegales para impedir acciones, sin ningún tipo de duda, de acuerdo con el punto de vista mayoritario. Podemos creer que es muy improbable que el voto de la mayoría pueda alguna vez dar su aprobación a una política de genocidio al estilo nazi, pero si esto sucediese, sentirnos obligados a aceptar la decisión de la mayoría sería llevar hasta extremos absurdos el respeto al gobierno de la mayoría. Estamos justificados de usar virtualmente cualquier medio que tenga probabilidades de ser eficaz para oponernos a males de esa magnitud.

El genocidio es un caso extremo y aceptar que éste justifica el uso de medios ilegales incluso en contra de la mayoría es una concesión muy pequeña en términos de acción política práctica. Aún así, admitir incluso una excepción a la obligación de acatar las decisiones democráticas plantea cuestiones adicionales: ¿dónde se encuentra la línea que separa males como el genocidio, en los que la obligación está claramente anulada, y temas menos serios, en los que no es así? Y ¿quién va a decidir a qué lado de esta línea imaginaria se encuentra una cuestión en concreto? Gary Leber, de Operación Rescate, ha escrito que sólo en los Estados Unidos, desde 1973, "Hemos acabado ya con un número de personas cuatro veces mayor al de Hitler". Ronnie Lee, uno de los fundadores británicos del Frente de Liberación Animal, ha utilizado igualmente la metáfora nazi para ilustrar lo que les hacemos a los animales, diciendo: "Aunque sólo somos una especie más de las muchas que hay en la tierra, hemos creado un Reich que domina totalmente a los demás animales, incluso esclavizándoles". Por lo tanto, no sorprende que estos activistas consideren que su desobediencia está bien justificada. Pero, ¿tienen derecho a tomar esta decisión por sí solos? Si no lo tienen, ¿quién va a decidir cuándo una cuestión es tan grave que, incluso en una democracia, anula la obligación de obedecer la ley?

La única respuesta posible a esta pregunta es la siguiente: debemos decidir por nosotros mismos a qué lado de la línea se encuentra un caso particular. No hay otra forma de decidir, dado que el método que tiene la sociedad de resolver los temas ya ha tomado su decisión. La mayoría no puede ser a la vez juez y parte. Si pensamos que la decisión de la mayoría está mal, debemos decidir hasta dónde alcanza la gravedad de ese mal.

Esto no significa que toda decisión que tomemos al respecto sea

subjetiva o arbitraria. En este libro, he ofrecido argumentos sobre una serie de cuestiones morales. Si aplicamos estos argumentos a los cuatro casos con los que empieza el capítulo, se obtendrán conclusiones específicas. La política racista nazi de asesinar a los judíos era evidentemente atroz, y Oskar Schindler tenía todo el derecho de hacer lo que podía para evitar que algunos judíos fuesen víctimas de ella. (Teniendo en cuenta los riesgos personales que corrió, a nivel moral también actuó heroicamente al hacerlo.) Tomando como base los argumentos expuestos en el capítulo 3 del libro, los experimentos que realizaba Gennarelli con los monos estaban mal, porque trataban a criaturas sensibles como simples objetos a usar como herramientas de laboratorio. Detener esos experimentos es una meta deseable y, si el único modo de lograrlo era entrando en el laboratorio de Gennarelli para robar las cintas, en mi opinión parece justificable. De igual forma, por las razones expuestas en el capítulo 10, inundar el valle del Franklin para generar una cantidad de electricidad relativamente pequeña sólo podría basarse en unos valores que eran injustificables tanto por adoptar una perspectiva a corto plazo como por centrarse en exceso en el interés humano. La desobediencia civil era un medio adecuado para dar fe de la importancia de los valores que habían pasado por alto los que estaban a favor de la presa.

Al mismo tiempo, se encontraron fisuras en los argumentos subyacentes en las actividades de Operación Rescate cuando se examinaron en el capítulo 6. El feto humano no tiene derecho al mismo tipo de protección que los seres humanos de mayor edad, y por lo tanto los que creen que el aborto es moralmente equivalente al asesinato están equivocados. Basándonos en esto, la campaña de desobediencia civil contra el aborto de Operación Rescate no es justificable. Pero es importante notar que el error reside en el

razonamiento moral sobre el aborto de Operación Rescate, no en su razonamiento moral con respecto a la desobediencia civil. Si el aborto fuese en realidad equivalente moral del asesinato, todos tendríamos que ponernos a impedir el paso en la puerta de las clínicas donde se practican abortos.

Por supuesto, esto hace que la vida sea difícil. Es poco probable que los miembros de Operación Rescate estén convencidos con los argumentos de este libro. Su confianza en las citas bíblicas no presenta buenos augurios para su apertura al razonamiento moral en términos no religiosos. Por lo tanto no existe una forma fácil de convencerlos de que su desobediencia civil no está justificada. Podemos lamentarnos de ello, pero no hay nada que hacer al respecto. No hay una norma moral simple que nos permita declarar cuándo es justificable la desobediencia y cuándo no lo es, sin entrar en lo bueno y lo malo del objeto de esa desobediencia.

Incluso cuando estamos convencidos de que intentamos detener algo que realmente supone un mal moral grave, tenemos que hacernos otras preguntas morales. Tenemos que sopesar la magnitud del mal que intentamos detener y la posibilidad de que nuestras acciones conduzcan a una disminución drástica del respeto por la ley y la democracia. También hemos de tener en cuenta la probabilidad de que nuestras acciones no logren alcanzar los objetivos y provoquen una reacción que disminuya las posibilidades de éxito con otros medios. (Por ejemplo, que los actos terroristas contra un régimen represivo proporcionen al gobierno una excusa ideal para encerrar a los opositores políticos más moderados, o que ataques violentos contra los investigadores permitan que los encargados de la investigación califiquen de terroristas a todos los oponentes a los experimentos con animales).

Un resultado de un enfoque consecuencialista de este tema

que en principio puede parecer extraño es que cuanto más profundamente extendido se encuentra el hábito de la obediencia al gobierno democrático, más fácil es defender la desobediencia. Sin embargo, esto no es una paradoja, sino simplemente otro ejemplo de la conocida verdad de que mientras que las plantas jóvenes deben ser mimadas, las que ya se encuentran bien arraigadas pueden soportar un trato más duro. Así, es posible que la desobediencia con respecto a un tema concreto esté justificada en Gran Bretaña o los Estados Unidos, pero no en Camboya o Rusia durante el periodo de transición en que estos países tratan de establecer un sistema de gobierno democrático.

Estas cuestiones no se pueden resolver en términos generales; cada caso es diferente. Cuando los males que intentamos detener no son ni tremendamente horrendos (como el genocidio), ni relativamente inofensivos (como el diseño de una nueva bandera nacional), las personas razonables diferirán con respecto a la justificabilidad de intentar obstaculizar la implantación de una decisión alcanzada democráticamente. Cuando se usan medios ilegales con ese fin, se da un paso importante, ya que la desobediencia deja de ser "desobediencia civil", si con este término nos referimos a la desobediencia que se justifica apelando a los principios que la propia comunidad acepta como método correcto de llevar sus asuntos. Aún así, puede que sea mejor que esta obediencia sea civil en el otro sentido del término, el que establece un contraste con el uso de la violencia o las tácticas del terrorismo.

La violencia

Como hemos visto, la desobediencia civil como medio de atraer publicidad o de persuadir a la mayoría para que reconsidere alguna

cuestión es mucho más fácil de justificar que la desobediencia dirigida a coaccionar a la mayoría. Evidentemente es todavía más difícil defender la violencia. Algunos llegan tan lejos como para afirmar que el uso de la violencia como medio, en particular la violencia contra las personas, nunca está justificado por bueno que sea el fin que se pretende.

La oposición al uso de la violencia puede basarse en una norma absoluta, o en una valoración de sus consecuencias. Normalmente, para los pacifistas el uso de la violencia ha sido un mal absoluto, con independencia de sus consecuencias. Ésta, al igual que otras prohibiciones basadas en el "pase lo que pase", asumen la validez de la distinción entre los actos y las omisiones. Sin esta distinción, los pacifistas que rechazan el uso de la violencia cuando ésta es el único medio de impedir una violencia mayor serían responsables de esa violencia mayor que dejan de impedir.

Supongamos que tenemos la ocasión de asesinar a un tirano que sistemáticamente asesina a sus opositores y a todo el que no sea de su agrado. Sabemos que si el tirano muere será sustituido por un dirigente de la oposición muy popular, actualmente exiliado, quien restaurará el imperio de la ley. Si decimos que la violencia siempre está mal, y rechazamos llevar a cabo el asesinato, ¿no deberíamos tener parte de responsabilidad por los asesinatos que el tirano cometa en el futuro?

Si las objeciones realizadas a la distinción entre actos y omisiones en el capítulo 7 fuesen válidas, los que no usan la violencia para impedir una violencia mayor tienen que asumir su responsabilidad en la violencia que ellos podrían haber evitado. Así, el rechazo a la distinción entre actos y omisiones crea una diferencia crucial en la discusión sobre la violencia, ya que abre la puerta a un argumento plausible en defensa de ésta.

Los marxistas han usado este argumento con frecuencia para rebatir los ataques a su doctrina sobre la necesidad de una revolución violenta. En su clásica denuncia de los efectos sociales del capitalismo del siglo XIX, *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* Engels escribió:

> Si un individuo le inflige a otro una lesión corporal que lleva a la muerte de la persona atacada, lo llamamos homicidio; por otra parte, si el atacante sabe de antemano que el golpe será fatal lo llamamos asesinato. También se ha cometido asesinato si la sociedad coloca a cientos de trabajadores en una posición tal que éstos inevitablemente llegan a un fin prematuro y antinatural. Su muerte es tan violenta como si hubiesen sido apuñalados o tiroteados . . . Se ha cometido asesinato si se ha privado a miles de obreros de las necesidades vitales o si se les ha llevado a una situación en la que para ellos es imposible sobrevivir . . . Se ha cometido asesinato si la sociedad sabe perfectamente que miles de obreros no pueden evitar que se les sacrifique en tanto se permita que estas condiciones continúen. El asesinato de este tipo es tan culpable como el asesinato cometido por un individuo. A primera vista no parece ser asesinato en modo alguno, porque la responsabilidad por la muerte de la víctima no puede imputarse a ningún agresor individual. Todos son responsables y aún así nadie es responsable, porque parece que la víctima ha muerto por causas naturales. Si un obrero muere, nadie imputa la responsabilidad de su muerte a la sociedad, aunque algunos se darán cuenta de que la sociedad ha dejado de dar los pasos que impidan que la víctima muera. Pero se trata de asesinato de todas maneras.

Se pueden poner objeciones al uso que Engels hace del término "asesinato". La objeción sería parecida al argumento que se discute

en el capítulo 8, en el que se analizaba si el que dejemos de ayudar a los que sufren hambre nos convierte en asesinos. Vimos que no existe una importancia intrínseca en la distinción entre actos y omisiones; pero desde el punto de vista de la motivación y lo apropiado de la culpabilidad, la mayoría de los casos en los que se deja de impedir la muerte no son equivalentes al asesinato. Lo mismo sería de aplicación en los casos descritos por Engels. Engels trata de imputar la culpa a la "sociedad", pero la "sociedad" no es una persona o un agente moral, y no puede ser responsable del mismo modo que un individuo.

A pesar de todo, estos son menudencias. Que "asesinato" sea o no el término correcto, que estemos dispuestos o no a describir como de "violenta" la muerte de obreros desnutridos en fábricas poco seguras y faltas de higiene, no impide que la idea fundamental de Engels sigue siendo válida. Estas muertes son un mal de la misma magnitud que la muerte de cientos de personas a causa de una bomba terrorista. Sería parcial decir que la revolución violenta está siempre absolutamente mal, sin tener en cuenta los males que los revolucionarios intentan detener. Si los medios violentos hubieran sido la única forma de cambiar las condiciones descritas por Engels, los que se opusieran al uso de estos medios violentos habrían sido responsables de que esas condiciones continuasen.

Algunas de las prácticas que hemos discutido en este libro son violentas, bien directamente o por omisión. En el caso de los animales no humanos, nuestro trato puede ser considerado a menudo violento bajo cualquier descripción. Para los para que el feto humano es un sujeto moral, el aborto será un acto violento en su contra. En el caso de los humanos al nacer o después de nacer, ¿qué podemos decir de una situación evitable en la que algunos países tienen tasas de mortalidad infantil ocho veces superior a

otros, y una persona que nace en un país tiene una esperanza de vida veinte años superior que otra persona nacida en un país diferente? ¿Es esto violencia? De nuevo, no importa realmente si lo denominamos violencia o no: sus efectos son tan terribles como la violencia.

Las condenas absolutistas de la violencia se mantienen o se derrumban en función de la distinción entre actos y omisiones. Por lo tanto, se derrumban. Sin embargo, existen fuertes objeciones consecuencialistas al uso de la violencia. Hemos sentado nuestra discusión sobre la premisa de suponer que la violencia puede que sea el único medio de que las cosas cambien a mejor. Los absolutistas no tienen ningún interés en cuestionar esta suposición ya que ellos rechazan la violencia sea la suposición verdadera o falsa. Los consecuencialistas deben preguntarse si la violencia en alguna ocasión es el único medio para lograr un fin importante o, si no el único, el más rápido. También deben preguntarse sobre los efectos a largo plazo de buscar el cambio mediante medios violentos.

¿Se podría defender, por razones consecuencialistas, una condena de la violencia que en la práctica, si no por principio, resulta tan amplia como la del pacifista absoluto? Se puede intentar hacerlo subrayando que el efecto endurecedor del uso de la violencia, como cometer un asesinato, por muy "necesario" o "justificado" que parezca, disminuye la resistencia a cometer más asesinatos. ¿Existen probabilidades de que las personas que se han acostumbrado a actuar violentamente sean capaces de crear una sociedad mejor? Los datos históricos en esta cuestión son muy apropiados. El curso tomado por la Revolución Rusa debe hacer tambalear la creencia de que el deseo ardiente de justicia social da inmunidad a los efectos corruptores de la violencia. Sin duda, existen otros ejemplos que pueden proporcionar una lectura diferente; pero sería necesario un gran número de ejemplos para compensar el legado de Lenin y de Stalin.

El pacifista consecuencialista puede utilizar otro argumento: el argumento que expuse contra la sugerencia de que se debería dejar que el hambre disminuyera la población de los países más pobres hasta un nivel en el que puedan alimentarse por sí mismos. Al igual que esta política, la violencia lleva consigo un cierto daño, que dicen está justificado por las perspectivas de los beneficios futuros. Sin embargo, los beneficios futuros nunca serán totalmente seguros, e incluso en los pocos casos en los que la violencia lleva consigo los fines deseados, raramente podremos tener la seguridad de que los fines no se podrían haber alcanzado mediante medios no violentos con la misma celeridad. Por ejemplo, ¿qué se ha logrado con los miles de muertos y heridos durante los más de veinte años de atentados del Ejército Republicano Irlandés en Irlanda del Norte? Solamente acciones de represalia terrorista por parte de grupos protestantes extremistas. O pensemos en las muertes y sufrimientos inútiles provocados por la banda Baader-Meinhoff en Alemania, o las Brigadas Rojas en Italia. ¿Qué consiguió la Organización para la Liberación de Palestina con el terrorismo, sino un estado israelí más despiadado, menos dialogante que el que existía cuando empezaron su lucha? Se puede simpatizar con los fines por los que luchan algunos de estos grupos, pero los medios que usan no pueden garantizar que serán alcanzados los fines. Por lo tanto, el uso de estos medios indica una desconsideración insensible con respecto a los intereses de sus víctimas. Estos argumentos consecuencialistas se suman para constituir fuertes razones contra el uso de la violencia como medio, especialmente cuando la violencia se dirige indiscriminadamente contra personas corrientes, tal como

a menudo ocurre con la violencia terrorista. A nivel práctico, este tipo de violencia no parecería estar nunca justificada.

Hay otros tipos de violencia que no se pueden descartar de forma tan convincente. Por ejemplo, la muerte de un tirano asesino. En este caso, si las medidas asesinas son una expresión de la personalidad del tirano y no parte de las instituciones que dirige, la violencia está estrictamente limitada, la meta es el fin de una violencia mayor, el éxito de un acto violento único puede ser bastante probable, y quizás no exista otra forma de acabar con el gobierno del tirano. Para un consecuencialista sería poco plausible mantener que cometer un acto violento en estas circunstancias tendría un efecto corruptor, o que el asesinato tendría como resultado mayor, y no menor, violencia.

La violencia se puede limitar de una forma diferente. Los casos que hemos visto implicaban violencia contra las personas. Éstos son los casos normales que nos vienen a la cabeza cuando se discute el tema de la violencia, pero existen otras formas de violencia. Los miembros del Frente de Liberación Animal han provocado daños en laboratorios, jaulas y equipo utilizado para encerrar, herir, o matar animales, sin embargo evitan los actos violentos contra cualquier animal, sea humano o no humano. (No obstante, otras organizaciones que reivindican actuar en nombre de los animales han causado heridas a al menos dos personas con artefactos explosivos. Estas acciones han sido condenadas por todas las organizaciones de liberación animal conocidas, incluido el Frente de Liberación Animal). ¡La Tierra Primero!, una organización ecologista radical americana, aboga por el "sabotaje" o "ecotaje": actos secretos diseñados para parar o ralentizar procesos que son dañinos para la naturaleza. Dave Foreman y Bill Haywood miembros de ¡La Tierra Primero! han coeditado *Ecodefense: A Field Guide to*

Monkeywrenching, un libro que describe técnicas para desactivar ordenadores, destrucción de maquinaria, y obstrucción de alcantarillado; en su opinión:

> El sabotaje ecológico es una resistencia no violenta a la destrucción de la diversidad natural y la naturaleza salvaje. Su objetivo no es dañar a seres humanos o a otras formas de vida. Su objetivo son las máquinas inanimadas o las herramientas . . . Los saboteadores son muy conscientes de la gravedad de lo que hacen. Y dan este paso deliberadamente . . . Recuerdan que su compromiso es la más moral de todas las acciones: proteger la vida, defender la Tierra.

Una técnica más polémica es poner clavos en los árboles de un bosque que va a ser talado. Poner clavos en unos cuantos árboles de un bosque hace que cortar la madera del bosque sea peligroso, ya que los trabajadores de los aserraderos nunca conocen el momento en el que la sierra puede golpear un clavo, que la rompe y hace que salten trozos muy afilados de metal por todo el área de trabajo. Los activistas ecológicos que apoyan esta medida dicen que avisan a las compañías madereras de que los árboles de una zona determinada tienen clavos, y que si siguen adelante y talan el bosque, cualquier herida que se pueda producir es responsabilidad de los directivos de la compañía que tomó la decisión. Sin embargo, los que resultan heridos son los trabajadores, no los directivos. ¿Pueden los activistas eximirse de su responsabilidad de esta manera? Otros ecologistas activistas más ortodoxos rechazan este tipo de tácticas.

Dañar la propiedad no es tan grave como herir o matar a alguien; de aquí que pueda estar justificado por razones que no justificarían

nada que causara daños a seres sensibles. Esto no significa que la violencia contra la propiedad no tenga importancia. Para algunas personas la propiedad es muy importante, y se necesitarían razones muy fuertes para justificar su destrucción. Sin embargo, es posible que estas razones existan. Puede que la justificación no sea algo que haga época como ocurre con la transformación de la sociedad. Como en el caso del asalto al laboratorio de Gennarelli, puede que se trate del objetivo a corto plazo y específico de salvar a un cierto número de animales de experimentos dolorosos, que se llevan a cabo con animales sólo por el prejuicio contra otras especies de nuestra sociedad. De nuevo, el que esta acción sea realmente justificable desde un punto de vista consecuencialista dependería de los detalles de la situación real. Alguien que carece de conocimientos podría equivocarse fácilmente sobre el valor de un experimento o el grado de sufrimiento que implica. ¿Y no tendrán los daños al material y la liberación de un grupo de animales simplemente como resultado que se compre más material y se críen más animales? ¿Qué hay que hacer con los animales liberados? ¿Significarán los actos ilegales que el gobierno se resistirá a reformar la ley sobre los experimentos con animales, argumentando que no debe parecer que cede ante la violencia? Es necesario responder a todas estas preguntas satisfactoriamente antes de alcanzar la decisión en favor de, digamos, provocar daños en un laboratorio. Igualmente hay que responder a una serie de preguntas relacionadas antes de que se pueda justificar el daño causado a una excavadora que se está utilizando para arrancar un bosque centenario.

No es fácil justificar la violencia, aunque sea violencia contra la propiedad y no contra seres sensibles, o contra un dictador y no violencia indiscriminada contra el público en general. No obstante,

las diferencias entre los distintos tipos de violencia son importantes porque sólo observándolas podremos condenar un tipo de violencia en términos virtualmente absolutos: la terrorista. Con la condena radical de todo lo que se encuentra bajo el encabezamiento general de "violencia", se difuminan las diferencias.

12
¿Por qué actuar moralmente?

En anteriores capítulos de este libro hemos analizado lo que moralmente debemos hacer sobre varios temas prácticos y hemos visto qué medios podemos adoptar de forma justificada para lograr nuestros objetivos éticos. La naturaleza de nuestras conclusiones sobre estos temas –las exigencias que nos plantean– nos conduce a otro interrogante, más fundamental: ¿por qué debemos actuar moralmente?

Tomemos nuestras conclusiones sobre la utilización de animales como alimento, o la ayuda que los ricos deberían de ofrecer a los pobres. Quizá algunos lectores acepten estas conclusiones, se hagan vegetarianos, y hagan lo posible por reducir la pobreza absoluta. Quizá otros no estén de acuerdo con ellas, manteniendo que no hay nada de malo en comer animales y que no tienen la obligación moral de hacer nada por reducir la pobreza absoluta. Es probable, sin embargo, que exista un tercer grupo, compuesto por los lectores que no critican los argumentos éticos de estos capítulos, pero que no cambian sus hábitos alimenticios o sus contribuciones a los países pobres. De este tercer grupo, algunos simplemente tendrán una voluntad débil, pero otros quizá quieran una respuesta a otra cuestión práctica. Si las conclusiones de la ética nos exigen tanto, se podrían preguntar por qué tenemos que preocuparnos por ella.

Entender la pregunta

"¿Por qué debo actuar moralmente?" constituye un tipo diferente de pregunta con respecto a las que hemos venido analizando hasta el momento. Preguntas como "¿Por qué debo tratar igual a los miembros de diferentes grupos étnicos?" o "¿Por qué es justificable el aborto?" persiguen razones éticas para actuar de una determinada manera. Son interrogantes dentro de la ética, y presuponen un punto de vista ético. La pregunta de "por qué debo actuar moralmente" está en otro nivel. No es un interrogante dentro de la ética, sino un interrogante sobre la ética.

"¿Por qué debo actuar moralmente?" es, por tanto, una pregunta sobre algo que normalmente se presupone, y dicho tipo de preguntas nos causan perplejidad. Algunos filósofos han determinado que dicha pregunta les ha causado tanta perplejidad que la han rechazado por considerarla lógicamente incorrecta, como un intento de preguntar algo que no se puede preguntar correctamente.

Un motivo para este rechazo lo constituye la afirmación de que nuestros principios éticos son, por definición, los principios que tomamos como esencialmente importantes. Esto quiere decir que cualesquiera que sean los principios esenciales para una determinada persona son necesariamente los principios éticos de esa persona, y una persona que acepte como principio ético la obligación de dar su riqueza para ayudar a los pobres debe, por definición, haber tomado la decisión de darles su riqueza. Sobre esta definición de la ética, una vez que una persona ha tomado una decisión ética, no podemos plantear ninguna otra pregunta práctica. De ahí que sea imposible encontrar sentido a la pregunta: "¿Por qué debo actuar moralmente?"

Se podría considerar una buena razón para aceptar la definición

de ética como esencial el que nos permita descartar, por no tener sentido, una pregunta que, de otra forma, sería problemática. Sin embargo, adoptar esta definición no resuelve problemas reales, puesto que conduce a dificultades mayores a la hora de establecer cualquier conclusión ética. Tomemos, por ejemplo, la conclusión de que los ricos deben ayudar a los pobres. Pudimos argumentar este punto en el capítulo 8 sólo porque supusimos que, como se sugirió en los dos primeros capítulos de este libro, la universalizabilidad de los juicios éticos nos exige ir más allá de pensar sólo en nuestros propios intereses, y nos lleva a adoptar un punto de vista desde el cual debemos dar igual consideración a los intereses de todas las personas afectadas por nuestras acciones. No podemos mantener que los juicios éticos deben ser universalizables y *al mismo tiempo* definir los principios éticos de una persona como cualesquiera que sean los principios que dicha persona considere esencialmente importantes, puesto que, ¿qué ocurre si tomamos como esencialmente importante algún principio no universalizable como el de "tengo que hacer aquello que me beneficie a *mí*"? Si definimos los principios éticos como los que uno considera esenciales, cualquier cosa puede contar como principio ético, puesto que uno puede considerar como esencialmente importante cualquier principio. De esta forma, lo que ganamos al poder descartar la cuestión: "¿Por qué debo actuar moralmente?", lo perdemos al no poder utilizar la universalizabilidad de los juicios éticos –o cualquier otro rasgo de la ética– para argumentar conclusiones particulares sobre lo que es moralmente correcto. Considerar la ética como algo que en algún sentido implica necesariamente un punto de vista universal me parece una manera más natural y menos confusa de analizar estos temas.

Otros filósofos han rechazado la pregunta de "por qué debo

actuar moralmente" por un motivo diferente. Creen que ha de ser rechazada por la misma razón que debemos rechazar la pregunta "¿Por qué debo ser racional?", que al igual que la anterior también plantea algo –en este caso la racionalidad– que normalmente se presupone. "¿Por qué debo ser racional?" es en realidad lógicamente incorrecta puesto que al responderla estaríamos dando razones para ser racional. De esta forma, presupondríamos racionalidad al intentar justificar la racionalidad. La justificación resultante de la racionalidad sería circular, lo que demuestra, no que la racionalidad carezca de una justificación necesaria, sino que no necesita justificación, ya que no se puede preguntar de forma inteligible a menos que ya se presuponga.

¿Son iguales las preguntas "¿Por qué debo actuar moralmente?" y "¿Por qué debo ser racional?" en el sentido en que presuponen el mismo punto de vista que cuestionan? Deberían serlo, si interpretamos el "debo" como un "deber" moral. Entonces la cuestión pediría razones morales para ser moral, y esto sería absurdo. Una vez que hayamos decidido que una acción es moralmente obligatoria, no hay ninguna otra cuestión moral que preguntar. Es redundante preguntar por qué debo hacer moralmente una acción que moralmente debo hacer.

No obstante, no hay necesidad de interpretar la pregunta como exigencia de una justificación ética de la ética. "Deber" no tiene por qué significar "deber, moralmente". Podría simplemente ser una forma de pedir razones para la acción, sin ninguna especificación sobre el tipo de razones requeridas. A veces queremos hacer una pregunta práctica general, sin partir de ningún punto de vista determinado. Al enfrentarnos a una elección difícil, le pedimos consejo a un amigo íntimo. Moralmente, éste nos dice que debemos hacer A, aunque B sería mejor para nuestros intereses, C sería lo

correcto según las normas sociales y D supondría un verdadero alarde de estilo. Puede que esta respuesta no nos satisfaga, y lo que queremos es que nos aconsejen sobre cuál de estos puntos de vista adoptar. Si es posible hacer tal pregunta, debemos plantearla desde una posición neutral entre todos los puntos de vista, y no de compromiso con ninguno de ellos.

"¿Por qué debo actuar moralmente?" es de este tipo de preguntas. Si no es posible hacer preguntas prácticas sin presuponer un punto de vista, no podemos decir nada inteligible acerca de las opciones prácticas más elementales. Actuar de acuerdo con consideraciones éticas, de interés propio, según las normas sociales, o la estética, sería una opción "más allá de la razón", en cierto sentido, una opción arbitraria. Antes de resignarnos a esta conclusión, deberíamos al menos intentar interpretar la pregunta de manera que el mero hecho de plantearla no nos comprometa a ningún punto de vista determinado.

Ahora podemos formular la pregunta de forma más precisa. Es una pregunta sobre el punto de vista ético, planteada desde una posición externa a él. Pero, ¿cuál es el punto de vista ético? Hemos sugerido que un rasgo diferenciador de la ética lo constituye el que los juicios éticos son universalizables. La ética nos exige que vayamos desde nuestro punto de vista personal a una posición como la del espectador imparcial que adopta un punto de vista universal.

Dada esta concepción de la ética, "¿Por qué debo actuar moralmente?" es una pregunta que puede enunciar de forma correcta cualquiera que se plantee si ha de actuar sólo por motivos que serían aceptables desde este punto de vista universal. Después de todo, es posible actuar –y algunos lo hacen– sin pensar en nada excepto en el interés propio. La pregunta exige razones

para ir más allá de esta base de acción personal y actuar sólo en juicios en los que uno esté dispuesto a recomendar de forma universal.

Razón y ética

Existe una antigua línea de pensamiento filosófico que intenta demostrar que actuar de forma racional es actuar de forma ética. La argumentación se asocia hoy con Kant y la podemos encontrar en las obras de autores kantianos modernos, aunque se remonta al menos a los estoicos. La forma en la que se presenta la argumentación varía, pero su estructura común es la siguiente:

1 Es esencial para la ética algún requisito de universalizabilidad o imparcialidad.
2 La razón es universal u objetivamente válida. Si, por ejemplo, de las premisas "Todos los humanos son mortales" y "Sócrates es humano", se desprende que Sócrates es mortal, esta deducción debe regir de forma universal. No puede ser válida para unos e inválida para otros. Esta es una cuestión general sobre la razón, bien sea teórica o práctica.

Por tanto:

3 Sólo un juicio que satisfaga el requisito descrito en (1) como condición necesaria de un juicio ético será un juicio objetivamente racional de acuerdo con (2). Pues no podemos esperar que ningún otro agente racional acepte como válido para él un juicio que no aceptaríamos si estuviéramos en su lugar; y si dos agentes racionales no pudieran aceptar los juicios, cada uno del otro, no podrían ser juicios racionales por la razón expuesta en (2). Decir

> que aceptaríamos los juicios que hacemos, incluso si estuviéramos en la posición de otra persona y esa otra persona en la nuestra, es, sin embargo, simplemente afirmar que nuestro juicio es tal que podemos plantearlo desde un punto de vista universal. Tanto la ética como la razón nos exigen que nos alcemos por encima de nuestro punto de vista particular y que adoptemos una perspectiva desde la cual nuestra propia identidad personal –el papel que nos haya tocado desempeñar– no sea importante. De ahí que la razón nos exija actuar sobre juicios universalizables y, en esa medida, actuar de forma ética.

¿Es válida esta argumentación? Ya he señalado que acepto el primer punto sobre que la ética conlleva universalizabilidad. El segundo también parece innegable. La razón debe ser universal. ¿Es, por tanto, lógica la conclusión? Aquí está el fallo en la argumentación. La conclusión parece deducirse directamente de las premisas; pero este paso implica un desplazamiento del sentido limitado en el cual es cierto que un juicio racional debe ser universalmente válido, hacia un sentido más fuerte de "validez universal" que es equivalente a la universalizabilidad. La diferencia entre estos dos sentidos se puede ver al considerar un imperativo no universalizable, como el puramente egoísta: "Que todo el mundo haga lo que vaya en favor de mis intereses". Esto difiere del imperativo de egoísmo universalizable –"Que todo el mundo haga lo que vaya en favor de sus intereses"– puesto que contiene una referencia no eliminable a una persona en particular. De ahí que no pueda ser un imperativo ético. ¿Carece también de la universalizabilidad requerida si ha de ser base racional para la acción? Seguramente no. Todo agente racional aceptaría que la actividad puramente egoísta de otros agentes racionales es racionalmente justificable. El egoísmo puro podría ser adoptado racionalmente por todos.

Analicemos esto más detenidamente. Hay que reconocer que existe un sentido en el que un agente racional puramente egoísta –llamémoslo Juan– no aceptaría los juicios prácticos de otro agente racional puramente egoísta, al que llamaremos María. Teniendo en cuenta que los intereses de María difieren de los de Juan, María puede estar actuando de forma racional al pedir a Juan que haga A, mientras que Juan también está actuando de forma racional al decidir no hacerlo.

Sin embargo, este desacuerdo es compatible con el hecho de que todos los agentes racionales acepten el egoísmo puro. Aunque lo acepten, el egoísmo puro les indica direcciones diferentes ya que parten de diferentes lugares. Cuando Juan adopta el egoísmo puro, favorece sus intereses, y cuando lo adopta María favorece los suyos. De ahí el desacuerdo sobre lo que hay que hacer. Por otra parte –y éste es el sentido en el que todos los agentes racionales podrían aceptar el egoísmo puro como válido– si preguntáramos a María (confidencialmente y prometiéndole que no se lo diríamos a Juan) lo que cree que sería racional que hiciera Juan, tendría que responder, si es honesta, que sería racional que Juan hiciera lo que favorece a sus intereses, y no lo que favorece a los de ella.

Por tanto, el hecho de que unos agentes racionales puramente egoístas se opongan a los actos de otros, no indica un desacuerdo sobre la racionalidad del egoísmo puro. El egoísmo puro, aunque no es un principio universalizable, podría ser aceptado como base racional de acción por todos los agentes racionales. El sentido en el que los juicios racionales deben aceptarse universalmente es más débil que el sentido en el que deben serlo los juicios éticos. Que una acción me beneficie a mí más que a los demás podría ser una razón válida para llevarla a cabo, aunque no sería una razón ética.

Una consecuencia de esta conclusión es que los agentes racionales pueden intentar racionalmente impedir que los demás hagan lo que ellos admiten que los otros tienen justificación de hacer. Desafortunadamente, no hay nada de paradójico en esto. Dos vendedores que compiten por una importante venta aceptarán la conducta del otro como racional, aunque cada uno de ellos intente desbaratar los planes del otro. Lo mismo se puede decir de dos soldados que se enfrentan en combate, o de dos futbolistas que se disputan el balón.

Por consiguiente, este intento por demostrar que existe una relación entre la razón y la ética fracasa. Puede que haya otras formas de forjar esta relación, pero es difícil ver alguna que prometa garantías de éxito. El obstáculo más importante a salvar es la naturaleza de la razón práctica. Hace bastante tiempo, David Hume indicó que la razón en la acción se aplica sólo a los medios, y no a los fines. Los fines deben estar dados por nuestras necesidades y deseos. Hume, de forma diligente, extrajo las implicaciones de este punto de vista:

> No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a rascarse un dedo. No es contrario a la razón que yo elija mi ruina total, para evitar la más mínima molestia a un indio o cualquier otra persona totalmente desconocida. Como tan poco contrario a la razón es incluso preferir para mí un bien reconocidamente menor a uno mayor, y tener un afecto más ardiente por el primero que por el segundo.

Por muy extrema que sea, la postura de Hume sobre la razón práctica ha resistido sorprendentemente bien a la crítica. Su afirmación central –que en el razonamiento práctico partamos de algo deseado– es difícil de refutar, aunque hay que refutarla si queremos que alguna

argumentación logre demostrar que es racional que todos actuemos éticamente sin tener en cuenta lo que queremos.

Tampoco el rebatimiento de Hume es todo lo que se requiere para demostrar la necesidad racional de actuar éticamente. En *The Possibility of Altruism*, Thomas Nagel ha argumentado de forma contundente que no tener en cuenta los propios deseos futuros en las deliberaciones prácticas de uno –independientemente de que ahora se desee o no la satisfacción de dichos deseos futuros– indicaría un fallo a la hora de verse a uno mismo como una persona existente en el tiempo, siendo el presente simplemente un período entre otros que tienen lugar en la vida de uno. De modo que es la concepción de mí mismo como persona la que hace racional que considere mis intereses a largo plazo. Esto resulta cierto incluso si tengo "un afecto más ardiente" por algo que reconozco que no favorece realmente mis propios intereses, teniendo en cuenta todas las cosas.

Que la argumentación de Nagel consiga justificar la racionalidad de la prudencia es una cuestión, y que se pueda utilizar una argumentación similar en favor de una forma de altruismo basada en tener en cuenta los deseos de *otros* es otra bien distinta. Nagel intenta defender este argumento análogo. El papel que ocupa "ver el presente como simplemente un período entre otros" equivale, en el argumento que defiende el altruismo, a "verse a uno mismo como simplemente una persona entre otras". Pero mientras que sería muy difícil para la mayoría de nosotros dejar de concebirnos como existentes en el tiempo, siendo el presente un período entre otros que viviremos, la forma en que nos vemos como una persona entre otras es bastante diferente. Sobre este punto, la reflexión que hace Henry Sidgwick me parece totalmente correcta:

> Sería contrario al Sentido Común negar que la distinción entre un individuo cualquiera y otro es real y fundamental, y que por

> consiguiente "yo" me intereso por la calidad de mi existencia como individuo en un sentido, fundamentalmente importante en el cual no me intereso por la calidad de la existencia de otros individuos: y siendo esto así, no veo cómo se puede probar que esta distinción no sea considerada como fundamental a la hora de determinar el fin último de la acción racional para un individuo.

Por tanto, no es sólo la postura de la razón práctica de Hume la que se enfrenta a los intentos por demostrar que actuar de forma racional es actuar de forma ética. Podríamos lograr derribar esa barrera y, entonces, descubriríamos que nuestro camino está bloqueado por la distinción de sentido común entre el yo y otros. Considerados de forma conjunta, estos obstáculos son tremendos y no conozco forma de vencerlos.

Ética e interés propio

Si el razonamiento práctico empieza con algo deseado, demostrar que es racional actuar de forma moral implicaría demostrar que al actuar de forma moral conseguimos algo que queremos. Si, más en la línea de Sidgwick que de Hume, sostenemos que es racional actuar de acuerdo con nuestros intereses a largo plazo, independientemente de lo que queramos en el momento actual, podríamos demostrar que es racional actuar de forma moral demostrando que hacerlo de esa forma favorece nuestros intereses a largo plazo. Ha habido muchos intentos de llevar el argumento por este camino, desde Platón que, en *La república*, retrató a Sócrates razonando que ser virtuoso es tener los diferentes elementos de la personalidad de uno ordenados de una forma armoniosa, lo

cual es necesario para alcanzar la felicidad. Examinaremos estos argumentos en seguida, pero primero es necesario evaluar una objeción a toda esta forma de enfocar la pregunta de "¿Por qué debo actuar moralmente?"

Normalmente se dice que defender la moralidad apelando al interés propio es no entender lo que significa la ética. F. H. Bradley lo expresó de forma elocuente:

> ¿Qué respuesta podemos ofrecer cuando se nos hace la pregunta de "¿Por qué debo ser moral?", en el sentido de "¿Qué ventaja sacaré de ello?"? Aquí creo que haremos bien en evitar todo elogio de lo agradable que es la virtud. Quizá creamos que transciende todos los posibles deleites del vicio, pero estaría bien recordar que abandonamos un punto de vista moral, que degradamos y prostituimos la virtud, cuando, a quienes no la aman por sí misma, nos resignamos a recomendarla por sus placeres.

En otras palabras, nunca podemos hacer que la gente actúe de forma moral ofreciendo razones de interés propio, puesto que si aceptan lo que decimos y actúan por los motivos dados, estarán actuando según su propio interés, y no de forma moral.

Una respuesta a esta objeción sería que la substancia de la acción, lo que de hecho se hace, es más importante que el motivo. La gente puede dar dinero para aliviar el hambre mundial porque así sus amigos pensarán bien de ellos, o porque crean que es su deber. Los que se salven de morir de inanición por este donativo se beneficiarán igualmente de cualquiera de las dos formas.

Esto es cierto, pero un poco duro. Se puede hacer más sofisticado si se combina con una presentación más adecuada de la naturaleza y la función de la ética. La ética, aunque no

creada de forma consciente, es un producto de la vida social que tiene la función de fomentar valores comunes a los miembros de la sociedad. Esto es lo que hacen los juicios éticos, ensalzando y estimulando acciones de acuerdo con estos valores. Los juicios éticos se relacionan con los motivos ya que ésa es una buena indicación de la tendencia de una acción a promover el bien o el mal, pero también porque es aquí donde la alabanza y la culpa pueden ser efectivas a la hora de alterar la tendencia de las acciones de una persona. La escrupulosidad (es decir, actuar con el fin de hacer lo que está bien) es un motivo particularmente útil, desde el punto de vista de la comunidad. La gente escrupulosa, si acepta los valores de su sociedad (y si la mayoría de la gente no aceptara estos valores, no serían los valores de esa sociedad), siempre tenderá a estimular aquello que la sociedad valore. Puede que no tengan inclinaciones generosas o compasivas, pero si creen que es su deber aliviar el hambre mundial, lo harán. Además, los que están motivados por el deseo de hacer lo que está bien son fiables, ya que siempre actuarán como crean que es correcto, mientras que los que actúan por cualquier otro motivo, como el interés propio, solamente harán lo que crean que está bien si piensan que también favorecerá sus intereses. La escrupulosidad es, por tanto, una especie de relleno multiuso que se puede utilizar para motivar a la gente a hacer aquello que tenga valor, aunque escaseen las virtudes naturales que normalmente se asocian la acción en concordancia con esos valores (generosidad, compasión, honestidad, tolerancia, humildad, etcétera). (Esto tiene ciertas reservas: una madre escrupulosa puede atender a sus hijos tan bien como una madre que de verdad los quiera, pero no puede quererlos porque eso sea lo correcto. A veces la escrupulosidad es un mal sustituto de lo realmente auténtico).

Según este punto de vista de la ética lo que realmente importa siguen siendo los resultados, y no los motivos. La escrupulosidad tiene valor debido a sus consecuencias. Sin embargo, a diferencia, por ejemplo, de la benevolencia, a la escrupulosidad se la puede alabar y estimular sólo por su propio bien. Alabar un acto escrupuloso por sus consecuencias supondría alabar no la escrupulosidad, sino algo más. Si apelamos a la compasión o al interés propio como razón para llevar a cabo un deber, no estamos animando a la gente a cumplir con su deber por el deber mismo. Si queremos estimular la escrupulosidad, hay que verla como buena en sí misma.

Es diferente en el caso de que la gente actúe por un motivo, independientemente de elogios y estímulos. La utilización del lenguaje ético es, entonces, inadecuado. Normalmente no decimos que la gente tiene que hacer, o que su deber sea hacer, lo que les dé mayor placer, ya que la mayoría de ellos están lo suficientemente motivados para actuar así de todas formas. Por tanto, mientras que alabamos los actos buenos llevados a cabo porque hay que hacer lo que está bien, ocultamos nuestros elogios cuando creemos que el acto se realizó por algún motivo como el interés propio.

Este énfasis en los motivos y en el valor moral de hacer lo correcto por sí mismo se encuentra actualmente arraigado en nuestra idea de la ética, hasta el punto de pensar que ofrecer consideraciones de interés propio para hacer lo que está bien es vaciar la acción de su valor moral.

Lo que quiero decir es que nuestra idea de la ética nos ha desencaminado hasta el punto de que el valor moral se atribuye sólo a la acción llevada a cabo porque está bien, sin ningún otro motivo. Es entendible, y desde el punto de vista de la sociedad quizá hasta deseable, que prevalezca esta actitud; no obstante, los que aceptan este enfoque de la ética, y debido a ello hacen lo que

está bien porque está bien, sin pedir ninguna otra razón, están siendo víctimas de una especie de fraude, aunque, naturalmente, no se lleve a cabo de forma consciente.

Ya hemos visto que este enfoque de la ética es injustificable debido al fracaso del argumento analizado anteriormente en este capítulo que defiende una justificación racional de la ética. En la historia de la filosofía occidental, nadie ha propugnado con más insistencia que Kant el que nuestra conciencia moral ordinaria sólo encuentra valor moral cuando el deber se cumple por el deber mismo. Sin embargo, el mismo Kant vio que sin una justificación racional, esta idea común de la ética sería "un mero fantasma del cerebro". Y ésta es realmente la cuestión. Si rechazamos –como lo hemos hecho en líneas generales– la justificación kantiana de la racionalidad de la ética, pero intentamos retener el concepto kantiano de la ética, ésta se queda sin apoyo. Se convierte en un sistema cerrado, un sistema que no puede ser cuestionado debido a que su primera premisa –que sólo la acción llevada a cabo porque está bien tiene algún valor moral– excluye la única justificación posible que queda para aceptar esta misma premisa. La moralidad, según este planteamiento, no es un fin más racional que cualquier otra práctica que supuestamente se justifique a sí misma, como la norma social o la clase de fe religiosa que llega sólo a los que primero dejan a un lado todas las dudas escépticas.

Tomada como enfoque de la ética en su conjunto, deberíamos abandonar esta noción kantiana de la ética. Esto no quiere decir, sin embargo, que nunca debamos hacer lo que creamos que está bien simplemente porque creemos que está bien, sin ninguna otra razón. Aquí necesitamos apelar a la distinción que Hare ha hecho entre el pensamiento intuitivo y el crítico. Cuando nos alejamos de nuestras decisiones éticas cotidianas y nos preguntamos por

qué debemos actuar éticamente, deberíamos buscar razones en el sentido más amplio, y no permitir que las ideas kantianas preconcebidas nos disuadan de considerar las razones de interés propio para vivir una vida ética. Si nuestra búsqueda tiene éxito, nos ofrecerá razones para adoptar el punto de vista ético como una línea a seguir aceptada, es decir, una forma de vivir. Entonces no nos preguntaríamos, en nuestra toma de decisiones éticas cotidianas, si cada acción particular correcta favorece nuestros intereses. La hacemos porque nos consideramos personas éticas. En las situaciones cotidianas, simplemente supondremos que hacer lo que está bien favorece nuestros intereses, y una vez que hayamos decidido lo que está bien, lo haremos, sin pensar en otras razones para hacer lo que está bien. Deliberar sobre las razones esenciales para hacer lo que está bien en cada caso nos haría la vida imposible, y también sería desaconsejable porque en situaciones particulares podríamos estar muy influenciados por deseos e inclinaciones fuertes, pero pasajeros, que nos podrían llevar a tomar decisiones que posteriormente podríamos lamentar.

Así, al menos, es como podría funcionar una justificación de la ética en términos de interés propio, sin que desbarate sus propios objetivos. Ahora nos podemos preguntar si existe tal justificación. Hay una lista tremenda de los que, siguiendo a Platón, han ofrecido una: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Butler, Hegel, e incluso –a pesar de todas sus críticas contra la prostitución de la virtud– Bradley. Al igual que Platón, estos filósofos hicieron amplias afirmaciones sobre la naturaleza humana y las condiciones bajo las cuales pueden ser felices los seres humanos. Algunos también fueron capaces de echar mano a la creencia de que la virtud será recompensada y la maldad castigada en la vida que existe tras nuestra muerte física. Hoy en día, si quieren ser convincentes, los

filósofos no pueden utilizar este argumento, ni tampoco pueden adoptar teorías psicológicas demasiado generales sobre la base de su propia experiencia general acerca de sus semejantes, como solían hacer los filósofos cuando la psicología era una rama de la filosofía.

Se podría decir que como los filósofos no son científicos empíricos, el análisis de la relación entre actuar éticamente y vivir una vida completa y feliz debería dejarse a los psicólogos, sociólogos y demás expertos en la materia. Sin embargo, no hay ninguna otra disciplina que trate esta cuestión y su pertinencia para la ética práctica es razón suficiente para que la analicemos.

¿Qué hechos sobre la naturaleza humana podrían demostrar que la ética y el interés propio coinciden? Una teoría es que todos tenemos inclinaciones benevolentes o compasivas que nos hacen preocuparnos del bienestar de otros. Otra se basa en una conciencia natural que da origen a sentimientos de culpa cuando hacemos lo que sabemos que está mal. Pero, ¿qué fuerza tienen estos deseos benevolentes o sentimientos de culpa? ¿Es posible suprimirlos? Si es así, ¿no es posible que en un mundo en el que tanto los humanos como los animales sufren en gran número, la supresión de la conciencia propia y la compasión por los demás sea el camino más seguro hacia la felicidad?

Para dar respuesta a esta objeción, los que relacionarían la ética y la felicidad deben afirmar que no podemos ser felices si se suprimen estos elementos de la naturaleza. Podrían argumentar que la benevolencia y la compasión están unidas a la capacidad para tomar parte en relaciones amistosas o amorosas con otros, y que no puede existir verdadera felicidad sin tales relaciones. Por la misma razón, es necesario tomarse en serio al menos algunos patrones éticos, y vivir de forma abierta y sincera de acuerdo

con ellos, puesto que una vida de decepción y deshonestidad es una vida furtiva, en la que la posibilidad de descubrimiento siempre nubla el horizonte. La aceptación auténtica de los patrones éticos posiblemente implique que nos sintamos un poco culpables –o al menos, menos satisfechos de nosotros mismos de lo que podríamos estarlo– cuando no vivimos de acuerdo con ellos.

Estas afirmaciones acerca de la relación entre nuestro carácter y nuestras perspectivas de felicidad no son mas que hipótesis, y los intentos por confirmarlas mediante profundas investigaciones son escasos e inadecuados. Un psicólogo norteamericano, A. H. Maslow, afirmó que los seres humanos tienen una necesidad de auto-actualización que implica aumentar su valor, bondad, conocimiento, amor, honestidad y generosidad. Cuando satisfacemos esta necesidad, nos sentimos tranquilos, alegres, llenos de entusiasmo, a veces eufóricos, y casi siempre felices. Cuando actuamos de forma contraria a nuestra necesidad de auto-actualización, experimentamos ansiedad, desesperación, aburrimiento, vergüenza, sensación de vacío, y generalmente somos incapaces de disfrutar. Sería estupendo que resultara que Maslow está en lo cierto; pero desafortunadamente, los datos que Maslow aportó como sustento de su teoría consistían en estudios limitados sobre gente seleccionada y, por tanto, sólo pueden ser considerados como una insinuación.

La naturaleza humana es tan diversa que se podría dudar si cualquier generalización sobre la clase de carácter que conduce a la felicidad podría aplicarse a todos los seres humanos. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con los que llamamos "psicópatas"? Los psiquiatras utilizan este término para definir a una persona asocial, impulsiva, egocéntrica, impasible, carente de sentimientos de remordimiento, vergüenza o culpa, y aparentemente incapaz de mantener unas

relaciones personales profundas y duraderas. Los psicópatas son ciertamente anormales, pero el que sea correcto decir que están mentalmente enfermos es otra cuestión. Al menos en apariencia, su condición no les hace sufrir, y no está nada claro que "curarse" forme parte de sus intereses. Hervey Cleckley, autor de un estudio clásico de la psicopatía titulado *The Mask of Sanity*, indica que desde que su libro fue publicado por primera vez, ha recibido innumerables cartas de personas que piden ayuda desesperadamente, aunque son de los padres, cónyuges y demás familiares de los psicópatas, y casi nunca de ellos mismos. Esto no es de extrañar, ya que mientras que los psicópatas son asociales e indiferentes al bienestar de otros, parece que disfrutan de la vida. A menudo los psicópatas parecen gente encantadora e inteligente, sin ningún tipo de delirio ni ninguna otra señal que indique un pensamiento irracional. Cuando se les entrevista, dicen cosas como: "Me han ocurrido muchas cosas y muchas más me ocurrirán. Pero me gusta la vida y espero cada día con ilusión. Me gusta reír y lo hago mucho. En el fondo soy un payaso, un payaso feliz. Siempre acepto lo bueno junto con lo malo". No existe terapia efectiva para la psicopatía, lo que se puede explicar por el hecho de que los psicópatas no ven nada de malo en su conducta y generalmente la encuentran muy recompensante, al menos a corto plazo. Por supuesto que su naturaleza impulsiva y su falta de sentido de vergüenza o culpa implican que algunos psicópatas acaben en prisión, aunque es difícil decir cuántos no lo hacen, ya que los que evitan la cárcel probablemente eviten también el contacto con los psiquiatras. Los estudios han demostrado que un número sorprendentemente grande de psicópatas son capaces de evitar la cárcel a pesar de una fuerte conducta antisocial, probablemente debido a su conocida habilidad de convencer a los demás de que están profundamente

arrepentidos, de que nunca volverá a ocurrir, de que se merecen otra oportunidad, etcétera.

La existencia de psicópatas va en contra de la opinión de que la benevolencia, la compasión y los sentimientos de culpa están presentes en todo el mundo. También parece ir en contra de los intentos por relacionar la felicidad con la posesión de estas inclinaciones. Pero detengámonos antes de aceptar esta última conclusión. ¿Debemos aceptar las propias evaluaciones de los psicópatas sobre su felicidad? Después de todo, son unos mentirosos muy persuasivos. Además, incluso si estuvieran diciendo la verdad tal como la ven, ¿están capacitados para decir que son realmente felices, cuando parecen incapaces de experimentar los estados emocionales que juegan un papel tan importante en la felicidad y capacidad de realización de la gente más normal? Cierto es que un psicópata podría utilizar el mismo argumento contra nosotros: ¿Cómo podemos decir que somos verdaderamente felices si no hemos experimentado la excitación y la libertad que se sienten como consecuencia de una total irresponsabilidad? Puesto que no podemos entrar en los estados subjetivos de los psicópatas, ni ellos en los nuestros, la polémica no es fácil de resolver.

Cleckley sugiere que la conducta de los psicópatas se puede explicar como respuesta a la falta de sentido de sus vidas. Es característico de ellos trabajar durante un tiempo en un empleo y cuando su capacidad y encanto les lleva a la cima del éxito, cometer algún delito pequeño y fácilmente detectable. Un patrón similar se puede aplicar a sus relaciones personales. (Aquí se puede encontrar fundamento para la afirmación de Thomas Nagel sobre que la imprudencia es racional sólo si uno no se ve a uno mismo como una persona existente en el tiempo, en el cual el presente es sólo un período más de entre todos los que nos tocará vivir

Ciertamente los psicópatas viven mayormente en el presente y carecen de cualquier plan de vida coherente).

Cleckley explica esta conducta errática y para nosotros inadecuadamente motivada comparando la vida de los psicópatas con la de unos niños a los que se les obliga a ver *El rey Lear*. Estos niños se sentirán inquietos y se comportarán mal en estas condiciones ya que no pueden disfrutar de la obra como lo harían los adultos. Actúan para evitar el aburrimiento. De forma similar, según Cleckley, los psicópatas se aburren porque su pobreza emocional les impide interesarse por, u obtener satisfacción de, lo que para los demás son las cosas más importantes de la vida: el amor, la familia, el éxito en los negocios o en la vida profesional, etcétera. Estas cosas simplemente no les importan. Su conducta imprevisible y antisocial constituye un intento por aliviar lo que de otra forma sería una existencia aburrida. Estas afirmaciones son especulativas y Cleckley admite que quizá no sea posible establecerlas científicamente. Sin embargo, sugieren un aspecto de la vida del psicópata que socava la, de otra forma atractiva, naturaleza de la vida del psicópata: ir por la vida haciendo caso omiso de toda clase de principios. La mayoría de la gente con un sentido reflexivo, en un momento u otro, quiere que su vida tenga algún tipo de significado. Pocos de nosotros elegiríamos deliberadamente una forma de vida que consideráramos sin sentido. Por esta razón, la mayoría de nosotros no elegiríamos llevar una vida de psicópata, por muy agradable que pudiera ser.

Sin embargo, hay algo de paradójico en criticar la vida del psicópata por falta de significado. ¿No tenemos que aceptar, en ausencia de creencias religiosas, que la vida realmente no tiene sentido, no sólo para el psicópata sino para todos nosotros? Y si esto es así, ¿por qué no elegimos –si tuviéramos la posibilidad

de elegir nuestra personalidad– la vida de un psicópata? Pero, ¿es cierto que, dejando la religión a un lado, la vida no tiene sentido? Ahora, nuestra búsqueda de razones para actuar moralmente nos ha llevado a lo que generalmente se considera la cuestión filosófica esencial.

¿Tiene sentido la vida?

¿En qué medida el rechazo a creer en un dios implica el rechazo al punto de vista que sostiene que la vida tiene algún sentido? Si este mundo lo hubiera creado algún ser divino con un objetivo particular en mente, se podría decir que tiene sentido, al menos para ese ser divino. Si pudiéramos saber cuál era el propósito de ese ser al crearnos, podríamos saber qué sentido tiene nuestra vida para nuestro creador. Y si aceptáramos el propósito de nuestro creador (aunque tendríamos que explicar por qué habríamos de aceptarlo), podríamos afirmar que conocemos el sentido de la vida.

Cuando rechazamos creer en un dios, debemos abandonar la idea de que la vida en este planeta tiene algún sentido predeterminado. La vida *en su conjunto* no tiene ningún sentido. La vida comenzó, según las teorías más válidas, con una combinación fortuita de moléculas, evolucionando posteriormente a través de mutaciones casuales y de selección natural. Todo esto simplemente ocurrió; no sucedió por ningún propósito general. Sin embargo, ahora que ha tenido como resultado la existencia de seres que prefieren algunos estados a otros, es posible que determinadas vidas tengan sentido. En este sentido, los ateos pueden encontrar sentido a la vida.

Volvamos a la comparación entre la vida de un psicópata y la de una persona más normal. ¿Por qué no ha de tener sentido la vida del psicópata? Hemos visto que los psicópatas son egocéntricos en su grado extremo: no les interesa ni los demás, ni el éxito material, ni ninguna otra cosa. Pero, ¿por qué no basta su propio disfrute de la vida para dar sentido a su vida?

La mayoría de nosotros no seríamos capaces de encontrar la felicidad proponiéndonos deliberadamente disfrutar sin preocuparnos por nada ni por nadie. Los placeres que obtendríamos de esa forma nos parecerían vacíos y en seguida perderían su encanto. Buscamos sentido a nuestras vidas más allá de nuestros propios placeres y encontramos realización y felicidad haciendo lo que consideramos que tiene sentido. Si nuestra vida no tiene más sentido que nuestra propia felicidad, es probable que nos demos cuenta de que cuando hayamos conseguido lo que pensamos que necesitamos para ser felices, la propia felicidad nos siga eludiendo.

Al hecho de que los que persiguen la felicidad por sí misma generalmente no la encuentran, mientras que otros la hallan persiguiendo fines totalmente diferentes, se le ha denominado "la paradoja del hedonismo". Naturalmente no es una paradoja lógica, sino una afirmación sobre la forma en la que conseguimos ser felices. Al igual que otras generalizaciones sobre este tema, carece de confirmación empírica, aunque encaja con nuestras observaciones cotidianas y es consecuente con nuestra naturaleza como seres evolucionados e intencionados. Los seres humanos sobreviven y se reproducen mediante acciones intencionadas. Logramos la felicidad y la realización trabajando para conseguir nuestros objetivos. En términos evolutivos, podríamos decir que la felicidad funciona como una recompensa interna por nuestros logros. De forma subjetiva, consideramos lograr el fin (o aproximarnos a él)

como una razón para llegar a ser felices. Nuestra propia felicidad es, por tanto, una consecuencia de pretender algo más, y no algo que se consiga apuntando solamente a la propia felicidad.

Según esto, la vida del psicópata parece no tener sentido de la misma forma en que lo tiene una vida normal. No tiene sentido porque mira hacia el interior buscando los placeres del momento presente, y no hacia el exterior en busca de algo a más largo plazo. Las vidas más normales tienen sentido porque se viven con fines más amplios.

Todo esto es especulativo, ya que se puede aceptar o rechazar según concuerde con nuestra propia observación e introspección. Mi próxima –y última– propuesta es todavía más especulativa. Consiste en que para encontrar un sentido duradero a nuestras vidas no basta con llegar más allá de los psicópatas que no tienen ninguna perspectiva o planes a largo plazo; tenemos también que ir más allá de los egoístas más prudentes que, aunque tienen planes a largo plazo, sólo se mueven por sus propios intereses. Los egoístas prudentes pueden encontrar sentido a sus vidas durante un tiempo, puesto que tienen el objetivo de favorecer sus propios intereses; pero, al fin y al cabo, ¿a qué equivale eso? Cuando hemos logrado satisfacer todos nuestros intereses, ¿nos sentamos y disfrutamos de nuestra felicidad? ¿Seríamos felices de esta forma? ¿O decidiríamos que todavía no hemos alcanzado todos nuestros objetivos, y que hay algo más que nos hace falta antes de sentarnos a disfrutarlo todo? La mayoría de los egoístas que han logrado el éxito material optan por el último camino, con lo cual evitan la necesidad de admitir que no encuentran la felicidad estando permanentemente de vacaciones. Los que se esclavizaron para establecer un pequeño negocio, diciéndose a sí mismos que lo harían sólo hasta que tuvieran lo suficiente para vivir bien, siguen trabajando mucho

tiempo después de que hayan conseguido su objetivo inicial. Sus "necesidades" materiales aumentan con la suficiente rapidez para mantenerse justo por encima de sus ingresos.

Los años 80, la "década de la avaricia", ofrecieron múltiples ejemplos de la insaciable naturaleza del deseo de riqueza. En 1985 Dennis Levine era un banquero de Wall Street con mucho éxito con Drexel Burnham Lambert, la compañía que más rápidamente crecía y de la que más se hablaba en Wall Street. Pero Levine no estaba satisfecho:

> Cuando ganaba 20.000 dólares al año, pensé que *podría llegar a los* 100.000. Cuando ganaba 100.000 al año, pensé que *podría llegar a los* 200.000. Cuando ingresaba un millón, pensé que *podría subir hasta los 3 millones*. Siempre había alguien más alto en la escala, y no podía dejar de preguntarme: ¿Es realmente el doble de bueno que yo?

Levine decidió actuar para cambiar su situación e intercambió información confidencial con amigos de otras compañías de Wall Street, lo cual les permitiría obtener beneficios comprando acciones en compañías que estaban a punto de ser absorbidas. Con este método Levine consiguió 11 millones de dólares más, aparte de su sueldo y beneficios. También acabó buscándose su propia ruina y pasando algún tiempo en la cárcel. Sin embargo, ése no es el punto pertinente aquí. Sin lugar a duda hay quienes utilizan información reservada para ganar millones de dólares y no se les coge. Lo que es menos seguro, sin embargo, es que realmente encuentren satisfacción y realización teniendo más dinero.

Ahora empezamos a ver dónde tropieza la ética con el problema de vivir una vida con sentido. Si buscamos un objetivo más amplio que nuestros propios intereses, algo que nos permita ver nuestras

vidas con una importancia que va más allá de los estrechos límites de nuestros propios estados de conciencia, una solución evidente es adoptar el punto de vista ético. Este punto de vista nos exige, como ya hemos visto, ir más allá de un punto de vista personal, y situarnos en la posición de un espectador imparcial. De ahí que ver las cosas éticamente sea una forma de trascender nuestros intereses personales e identificarnos con el punto de vista más objetivo posible, según Sidgwick, con "el punto de vista del universo".

El punto de vista del universo es un punto de vista elevado. En el aire enrarecido que lo rodea nos podemos ver arrastrados a hablar, como lo hace Kant, del punto de vista moral, "inevitablemente" humillando a todo el que lo compare con su propia naturaleza limitada. No quiero sugerir nada tan radical como esto. Anteriormente en este capítulo, al rechazar el argumento de Thomas Nagel sobre la racionalidad del altruismo, dije que no hay nada de irracional en preocuparse por la calidad de la propia existencia de uno mismo en la medida en que uno no se preocupa de la calidad de la existencia de otros individuos. Sin volverme atrás en mis palabras, ahora estoy sugiriendo que la racionalidad, en el amplio sentido que incluye autoconciencia y reflexión sobre la naturaleza y el significado de nuestra existencia, puede empujarnos hacia inquietudes más amplias que la calidad de nuestra propia existencia. Pero este proceso no es necesario y los que no toman parte en él –o, quienes al tomar parte, no lo sigan hasta el punto de vista ético– no son irracionales ni están equivocados. Los psicópatas, por lo que yo sé, pueden ser incapaces de ser tan felices interesándose por los demás como lo son al actuar de forma antisocial. Otra gente considera que coleccionar sellos es una forma adecuada de dar sentido a sus vidas. No hay nada de irracional en eso; pero otros, por otra parte, pierden la afición a

coleccionar sellos al hacerse más conscientes de su situación en el mundo y reflexionar mejor sobre sus propósitos. Para este tercer grupo el punto de vista ético ofrece un sentido y finalidad en la vida que nunca se pierde.

(Al menos, el punto de vista ético no se pierde hasta que se han llevado a cabo todos los deberes éticos. Si alguna vez se alcanzara esa utopía, nuestra naturaleza intencional podría dejarnos insatisfechos, de igual modo que los egoístas pueden quedar insatisfechos cuando tienen todo lo que necesitan para ser felices. No hay nada de paradójico en esto, pues no debemos esperar que la evolución nos haya provisto, de antemano, de la capacidad para disfrutar de una situación que nunca ha ocurrido antes. Ni tampoco va a ser éste un problema práctico en un futuro cercano).

A la pregunta de "¿Por qué debemos actuar moralmente?" no se le puede dar una respuesta que ofrezca a todo el mundo razones irresistibles para actuar moralmente. La conducta éticamente indefendible no es siempre irracional. Probablemente siempre necesitaremos que las sanciones legales y la presión social ofrezcan razones adicionales contra las graves violaciones de las normas éticas. Al mismo tiempo, los que sean lo bastante reflexivos para plantear la cuestión que hemos tratado en este capítulo, serán también los que con mayor probabilidad valorarán las razones que se pueden ofrecer para adoptar el punto de vista ético.

Apéndice: Sobre cómo se me impidió hablar en Alemania

Algunas escenas de la vida académica en Alemania y Austria hoy en día:

Para el semestre de invierno del curso 1989/90, el doctor Hartmut Kliemt, profesor de Filosofia de la Universidad de Duisburgo, una pequeña ciudad en el norte de Alemania, ofreció un curso en el que *Ética Práctica* era el manual asignado a la clase. Publicado por primera vez en inglés en 1979, el libro ha sido ampliamente utilizado en estudios de filosofia en Norteamérica, Reino Unido y Australia y ha sido traducido al alemán, italiano, español y sueco.[1] Hasta que el curso de Kliemt fue anunciado, el libro no había provocado más que una viva discusión. Sin embargo, el curso de Kliemt estuvo sometido a repetidos incidentes organizados por personas que protestaban contra el uso del libro debido a que, en uno de sus diez capítulos, abogaba por la eutanasia activa para los

Reimpreso con permiso de la *New York Review of Books*, 15 de agosto de 1991.

[1] Cambridge University Press, 1979; traducción alemana, *Praktische Ethik* (Stuttgart: Reclam, 1984); traducción española, *Ética Práctica* (Barcelona: Ariel, 1984); traducción italiana, *Etica Pratica* (Nápoles: Liguori, 1989); traducción sueca, *Praktisk Ethik* (Estocolmo: Thales, 1990).

recién nacidos gravemente discapacitados. Kliemt se vio obligado a desistir del curso cuando, tras varias semanas, los incidentes no mostraban síntomas de remitir.

La Sociedad Europea para la Filosofía de la Medicina y la Atención Sanitaria es una sociedad académica que se dedica justo a lo que se podría esperar de una organización con ese nombre: promover el estudio de la filosofía de la medicina y de la atención sanitaria. En 1990 preparaba su cuarto congreso anual, que se iba a celebrar en Bochum, Alemania, en el mes de junio. El tema previsto para el congreso era "La formación de consenso y el juicio moral en la atención sanitaria". Durante los días previos al congreso, se repartieron octavillas en Bochum y otros lugares de Alemania por parte del "Foro Antieutanasia", que afirmaban que "bajo el pretexto de la tolerancia y la apelación a la democracia y el liberalismo, se discutirán estrategias de exterminio. Por estas razones intentaremos impedir que el congreso de Bochum se celebre". El 5 de junio, los académicos que iban a asistir al congreso recibieron una carta de la secretaría de la sociedad en la que se les notificaba que iba a ser trasladado a Maastricht, en los Países Bajos, porque los organizadores alemanes (dos profesores del Centro de Ética Médica de la Universidad del Ruhr en Bochum) se habían tenido que enfrentar a "movilizaciones, amenazas e intimidación en contra de la bioética", y no podían garantizar la seguridad de los participantes.

En octubre de 1990, la doctora Helga Kuhse, investigadora titular en el Centro para la Bioética Humana de la Universidad de Monash en Australia y autora de *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*,[2] fue invitada a dar una conferencia en el Instituto de

[2] Oxford University Press/Clarendon Press, 1987.

Anatomía de la Universidad de Viena. Un grupo autodenominado "Foro de Grupos a favor de los Disminuidos y Discapacitados" anunció que protestaría contra la celebración de la conferencia, declarando que "la libertad académica tiene límites éticos, y esperamos que la Facultad de Medicina declare la inviolabilidad de la vida humana". Se suspendió la conferencia por parte de la Facultad de Medicina. El decano de la misma, refiriéndose a la doctora Kuhse, le dijo a la prensa, "no sabíamos en modo alguno de quién se trataba".[3]

El Instituto de Filosofía de la Universidad de Hamburgo decidió, con el acuerdo de los profesores de la facultad y un representante de los estudiantes, nombrar un catedrático en el campo de la ética aplicada. La lista de candidatos se redujo a seis; en este punto del proceso de selección de catedráticos en Alemania, el procedimiento normal es invitar a que cada uno de los candidatos dé una conferencia. Las conferencias fueron anunciadas pero no se llegaron a celebrar. Los estudiantes y los manifestantes ajenos a la universidad se oponían al anuncio de una cátedra de ética aplicada en razón de que este campo planteaba cuestiones sobre si algunas vidas humanas merecen la pena. Los manifestantes bloquearon la entrada a la sala de conferencias y emplearon silbatos para acallar cualquier intento de los conferenciantes de tomar la palabra. Las conferencias fueron canceladas por la universidad. Unas semanas más tarde, se anunció una nueva lista de candidatos. Dos filósofos activos en el campo de la ética aplicada se cayeron de esta lista; fueron sustituidos por filósofos que habían trabajado relativamente poco en el campo de la ética aplicada; uno de ellos, por ejemplo,

[3] *Der Standard* (Viena), 10 de octubre, 1990.

es más conocido por su trabajo en el campo de la estética. Uno de los que se cayeron de la lista era el doctor Anton Leist, autor de un libro que ofrece argumentos éticos en defensa del derecho al aborto,[4] e igualmente coeditor de *Analyse & Kritik*, una de las pocas publicaciones alemanas en el campo de la filosofía en la línea de los países anglosajones. Irónicamente, un reciente número especial de la revista estaba dedicado a *Ética Práctica* y al tema de la libertad académica en Alemania.[5]

En febrero de 1991 se iba a celebrar una mesa redonda en Frankfurt, organizada conjuntamente por sectores dedicados a la educación de adultos tanto de la iglesia católica como de la protestante. El tema era "Ayudar a morir", y entre los participantes se encontraba Norbert Hoerster, un catedrático de Jurisprudencia alemán muy respetado, quien había escrito en apoyo del principio de la eutanasia. Cuando se iba a proceder a celebrar la reunión, un grupo de personas se enfrentó a los organizadores, acusándoles de proporcionar una tribuna a "un fascista" y a "un defensor del exterminio masivo moderno". Distribuyeron panfletos con el titulo "Ninguna discusión sobre la vida y la muerte". La reunión se tuvo que suspender.

El Simposio Internacional Wittgenstein, celebrado anualmente en Kirchberg, Austria, se ha consolidado como uno de los principales congresos filosóficos en el continente europeo. La XV Conferencia Internacional Wittgenstein iba a celebrarse en agosto de 1991, con el tema "Ética Aplicada". El programa fue preparado por filósofos del Instituto de Filosofía de la Universidad de Salzburgo.

[4] *Eine Frage des Lebens: Ethik der Abtreibung and Künstlichen Befruchtung* (Frankfurt: Campus, 1990).

[5] *Analyse & Kritik*, 12 de diciembre, 1990.

Entre los ponentes invitados se encontraba el profesor Georg Meggle, de la Universidad de Saarbrücken, el profesor R. M. Hare, antiguo titular de la cátedra White de Filosofía Moral de la Universidad de Oxford, y actualmente catedrático de Filosofía en la Universidad de Florida, en Gainesville, y yo mismo. Cuando se hicieron públicos los nombres de los invitados, se amenazó al presidente de la Sociedad Austriaca Ludwig Wittgenstein, el doctor Adolf Hübner, con que se interrumpiría el simposio a menos que se retiraran las invitaciones al doctor Meggle y a mí mismo. En otras discusiones públicas con los opositores al programa, la amenaza de boicot se extendió a otros catedráticos invitados: Hare, Kliemt, Hoerster, y el profesor Dietrich Birnbacher del Departamento de Filosofía de la Gesamthochschule de Essen.[6]

El doctor Hübner no es filósofo; es un veterinario agrícola retirado que sólo leyó *Ética Práctica* después de que aparecieran las protestas. Sin embargo, al leerlo se formó la opinión, tal y como publicó en un periódico de Austria, de que las protestas estaban "totalmente justificadas".[7] En una larga carta a la junta de dirección de la Sociedad Austriaca Ludwig Wittgenstein escribió que "como resultado de la invitación a filósofos que defienden la postura de que la ética puede fundamentarse y desarrollarse de igual manera que una ciencia crítica objetiva, ha surgido una crisis existencial para el Simposio Wittgenstein austriaco y para la

[6] Durante el periodo en el que se avivó la oposición al Simposio Wittgenstein, se describió a estos filósofos utilizando términos pensados para provocar una respuesta hostil en un "número especial sobre la eutanasia" de la revista austriaca *erziehung heute* (*la educación hoy*) (Innsbruck, 1991), p. 37.

[7] Adolf Hübner, "Euthanasie diskussion im Geiste Ludwig Wittgenstein?" *Der Standard* (Viena), 21 de mayo, 1991.

Sociedad Wittgenstein".[8] La referencia a la "ciencia crítica objetiva" es sorprendente, dado que Hare, en particular, ha dedicado gran parte de su vida a subrayar las diferencias entre los juicios y las afirmaciones éticas a las que se aplican normalmente las nociones de verdad o falsedad objetivas.

Según algunas informaciones, los grupos que se oponían amenazaron con poner en escena una representación de "Kirchberg bajo los nazis" si no se retiraban las invitaciones. Esta amenaza demostró ser tan poderosa que se dice que el sector de la hostelería de Kirchberg declaró que se negaría a atender a los filósofos durante el simposio.[9] Para su buen crédito, el comité organizador se resistió a la propuesta del doctor Hübner de retirar las invitaciones a aquellos filósofos contra los que iban dirigidas las protestas. En vez de eso, recomendó que se cancelara el simposio en su totalidad, dado que la intervención pública del doctor Hübner en el debate había hecho muy poco probable que el simposio pudiese celebrarse sin incidentes. El comité de la Sociedad Austriaca Wittgenstein, contra la voluntad del mismo Hübner, aceptó esta recomendación. El Simposio Wittgenstein no se celebrará en 1991.

Para los que creen que hay un gran consenso en toda Europa Occidental en apoyo de la libertad de pensamiento y de debate en general, y de la libertad académica en particular, estas escenas asombran. Sin embargo, no es tan difícil explicar cómo se desarrollaron. La

[8] "Die krisenhafte Situation der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, ausgelöst durch die Einladungspraxis zum Thema 'Angewandte Ethik'" (texto sin publicar).

[9] Martin Stürzinger, "Ein Tötungshelfer mit faschistischem Gedankengut?" *Die Weltwoche* (Zurich), 23 de mayo, 1991, p. 83.

historia tiene su comienzo en unos acontecimientos en los que estoy implicado de forma directa. Surge de una invitación que recibí para participar, en junio de 1989, en el Simposio Europeo sobre "Bioingeniería, Ética, y Discapacidad Mental", organizado conjuntamente por Lebenshilfe, la mayor organización alemana de padres con hijos con discapacidad intelectual, y el Instituto del Obispo Bekkers, una organización holandesa que trabaja en el mismo campo. El simposio se iba a celebrar en Marburgo, una ciudad universitaria de Alemania, bajo el auspicio de la Liga Internacional de Sociedades para las Personas con Minusvalías Mentales, y la Asociación Internacional para el Estudio Científico de la Deficiencia Mental. El programa parecía impresionante; después del discurso inaugural por parte del ministro de Asuntos Familiares alemán, en el congreso iban a participar destacados expertos en genética, bioética, teología, y del derecho de la atención sanitaria de los Estados Unidos, Canadá, los Países Bajos, Inglaterra, Francia, y, por supuesto, Alemania. Acepté la invitación; y dado que de todas maneras iba a estar en Alemania, también acepté una invitación del profesor Christoph Anstötz, profesor de Educación Especial de la Universidad de Dortmund, para dar una conferencia unos cuantos días más tarde con el tema "¿Tienen los recién nacidos con graves discapacidades derecho a la vida?"

Mi intención en estas conferencias era defender una postura a favor de la cual había presentado mis argumentos en obras anteriormente publicadas: que los padres de recién nacidos con graves discapacidades deberían poder decidir, junto con su médico, si su hijo debería vivir o no. Si los padres y su consejero médico están de acuerdo en que la vida del recién nacido será tan desdichada o tan vacía de las satisfacciones mínimas que sería inhumano o inútil prolongar la vida, en este caso se les debería asegurar que

la muerte se producirá de forma rápida y sin sufrimiento. Esta decisión se puede alcanzar de forma razonable si, por ejemplo, un bebé nacía con anencefalia (el término significa "sin cerebro" y los recién nacidos con este mal no tienen ninguna expectativa de ganar la conciencia), o con un trastorno cromosomático importante como la trisomía 18, en la que se dan anormalidades del sistema nervioso, órganos internos, y rasgos externos, y la muerte llega siempre al cabo de pocos meses, o como máximo a los dos años; o en casos muy graves de espina bífida en la que una médula espinal expuesta provoca parálisis de cintura para abajo, incontinencia de la vejiga y los intestinos, aumento de fluido en el cerebro y, a menudo, retraso mental. (Si estas enfermedades fuesen detectadas en exámenes prenatales, muchas madres decidirían abortar y su decisión sería ampliamente entendida).

Los padres no siempre pueden tomar una decisión imparcial sobre el futuro de su hijo recién nacido, y su decisión puede no ser defendible. En algunos casos –quizás en el síndrome de Down– puede que la perspectiva del niño sea una vida sin sufrimiento, pero el niño necesitará mucha más atención y asistencia, durante un período más largo de tiempo, que el que requeriría un niño normal. Algunas parejas, al sentir que no se encuentran en situación de proporcionar la atención requerida, o que sería perjudicial para la familia ya existente intentar hacerlo, pueden oponerse a mantener la vida del niño. Sin embargo, es posible que haya otras parejas que deseen dar al niño un hogar adecuado; o que la comunidad se encuentre en disposición de asumir la responsabilidad de proporcionar atención médica y de asegurar que el niño disfrute de unas condiciones razonablemente buenas para llevar una vida satisfactoria y poder desarrollar su potencial. En estas circunstancias, dado que el niño no tendrá una vida llena de desdichas no

compensadas, y los padres no se verán coaccionados a mantener a ese niño, ya no podrán seguir insistiendo en tener el papel principal a la hora de tomar las decisiones de vida o muerte con respecto a su hijo.[10]

Por supuesto, esta postura discrepa de la doctrina convencional sobre la santidad de la vida humana; pero existen dificultades bien conocidas a la hora de defender esa doctrina en términos laicos, sin sus tradicionales apoyos religiosos. (Por ejemplo ¿por qué, si no es porque los seres humanos estamos hechos a imagen de Dios, debería el límite de la vida sacrosanta coincidir con el límite de nuestra especie?) Entre los filósofos y los expertos en bioética, la postura que yo iba a defender no es en modo alguno extraordinaria; si no ha alcanzado totalmente el nivel de la ortodoxia, esta postura, o algo muy parecido, tiene un amplio apoyo por parte de los estudiosos más prestigiosos del campo de la bioética y de la ética aplicada.[11]

[10] Hay una breve reseña de las razones por las que mantengo esta postura en *Ética Práctica*, capítulo 7; y una descripción mucho más detallada en Helga Kuhse y Peter Singer *Should the Baby Live?* (Oxford University Press, 1985). Véase también Peter Singer y Helga Kuhse, "The Future of Baby Doe", *The New York Review* (1 de marzo, 1984), pp. 17–22.

[11] Aquí aparece una selección aunque se podrían añadir muchos más: H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics* (Oxford University Press, 1986); R. G. Frey, *Rights, Killing and Suffering* (Blackwell, 1983); Jonathan Glover, *Causing Deaths and Saving Lives* (Penguin, 1977); John Harris, *The Value of Life* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985); James Rachels, *The End of Life* (Oxford University Press, 1986); y *Created from Animals* (Oxford University Press, 1991); Michael Tooley, *Abortion and Infanticide* (Oxford University Press, 1983); y el libro de Helga Kuhse al que ya me he referido anteriormente, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*.

Uno o dos días antes de que tuviera que salir para Alemania, mi invitación para hablar en el congreso de Marburgo fue retirada bruscamente. La razón dada fue que, al prestarme a dar una conferencia en la Universidad de Dortmund, había permitido que los detractores de mi postura argumentasen que Lebenshilfe estaba poniendo a mi disposición los medios para promover mis ideas sobre la eutanasia en Alemania. La carta que retiraba la invitación establecía una diferencia entre la discusión de esta postura "a puerta cerrada con científicos críticos que desean convencerle de que su actitud viola los derechos humanos" y promocionar mi postura "en público". Una posdata añadía que diversas organizaciones de minusválidos planeaban llevar a cabo manifestaciones de protesta en Marburgo y Dortmund en contra mía y de Lebenshilfe por haberme invitado. (Aunque entre los que protestaban destacaban las organizaciones de minusválidos, éstas contaban con un fuerte apoyo y estímulo de diversas coaliciones contrarias a la ingeniería genética y a la tecnología reproductiva, e igualmente de organizaciones de izquierdas que, aparentemente, no tenían ninguna relación con el tema de la eutanasia. Por ejemplo, la "Mesa Antiatómica" se había unido a los que protestaban, presumiblemente desconociendo y sin importarle mucho mi postura en contra de la extracción de uranio y de la energía nuclear).

La prensa popular no tardó en hacerse eco de las protestas. *Der Spiegel*, que en Alemania mantiene una categoría parecida a la de *Time* y *Newsweek* en los Estados Unidos, publicó un violento ataque contra mí escrito por Franz Christoph, líder del autodenominado "Movimiento de Minusválidos", organización militante de personas con discapacidades.[12] El artículo estaba ilustrado con fotografías del transporte de "víctimas de la eutanasia" en el Tercer Reich, y

[12] Franz Christoph, "(K)ein Diskurs über 'lebensunwertes Leben'", *Der Spiegel*, No. 23/1989 (5 de junio, 1989).

de "la Orden de Eutanasia" de Hitler. El artículo no ofrecía a los lectores ninguna idea en absoluto del fundamento ético sobre el que yo defendía la eutanasia, y citaba a portavoces de grupos de discapacitados que parecían creer que yo cuestionaba su derecho a vivir. Envié una pequeña réplica en la que indicaba que defendía la eutanasia no para personas como ellos, sino para recién nacidos gravemente discapacitados, y que en mi defensa de la eutanasia era decisivo que estos recién nacidos nunca hubieran sido capaces de comprender que son seres vivos con un pasado y un futuro. Por lo tanto, mis opiniones no pueden constituir amenaza alguna para alguien que tenga la capacidad de desear seguir viviendo, o incluso de entender que su vida puede estar amenazada. Después de largo tiempo, recibí una carta de *Der Spiegel* comunicándome que, por razones de espacio, les era imposible publicar mi réplica. Sin embargo, un poco más tarde, *Der Spiegel* encontró espacio para otro artículo fuertemente crítico con mi postura sobre la eutanasia, junto con una entrevista, a lo largo de cuatro páginas, con uno de mis opositores más destacados –y otra vez, la misma fotografía de los vehículos de transporte nazis–.[13]

Si Lebenshilfe había pensado que con retirar mi invitación para hablar en Marburgo podía apaciguar las críticas, había menospreciado la fuerza de la tormenta que se había desatado. Los opositores continuaban con sus protestas en contra de lo que ahora calificaban como "Congreso de la Eutanasia". Un poco antes de la fecha de apertura prevista para el simposio, Lebenshilfe y el Instituto del Obispo Bekkers suspendieron el acontecimiento en su conjunto. Poco más tarde, la Facultad de Educación Especial de la Universidad

[13] "Bizarre Verquickung" y "Wenn Mitleid tödlich wird", *Der Spiegel*, No. 34/1989 (21 de agosto, 1989), pp. 171–6.

de Dortmund decidió que la conferencia que yo tenía prevista allí no tuviera lugar.

Sin embargo, ése no fue el fin de mis experiencias en Alemania ese verano. El doctor Georg Meggle, catedrático de Filosofía de la Universidad de Saarbrücken, me invitó a dar una conferencia en su universidad para mostrar que era posible en Alemania discutir sobre la ética de la eutanasia de forma racional. Yo esperaba aprovechar esta ocasión para decir que, aunque entendía y apoyaba fuertemente todo esfuerzo para impedir el resurgir de las ideas nazis, mis ideas sobre la eutanasia no tenían de ningún modo nada que ver con lo que hicieron los nazis. A diferencia de la ideología nazi en la que el estado debería decidir quién merecía vivir, mi postura estaba ideada para disminuir el poder del estado y permitir a los padres tomar decisiones cruciales sobre la vida y la muerte, para sí mismos y, consultando a sus médicos, con respecto a sus hijos recién nacidos. Los que argumentan que siempre está mal decidir que una vida humana no merece la pena tendrían que decir, para ser coherentes, que deberíamos usar todas las técnicas de la medicina moderna para prolongar lo máximo posible la vida de todo recién nacido, independientemente de lo sombrías que puedan ser las perspectivas del recién nacido y de lo dolorosa que pueda ser su existencia. Con toda seguridad, esto sería demasiado cruel para que cualquier persona con sentimientos humanos lo defendiese.

Pero exponer esta idea tan evidente demostró ser más difícil de lo que yo esperaba. Cuando me levanté para tomar la palabra en Saarbrücken, fui recibido con un coro de silbidos y voces que provenían de una parte minoritaria de la audiencia empeñada en impedir que hablara. El profesor Meggle ofreció a los manifestantes la posibilidad de exponer las razones por las que pensaban que yo

no debería tomar la palabra. Esto demostró hasta qué punto mi postura había sido malentendida. Evidentemente muchos creían que a nivel político me encontraba en la extrema derecha. Otra persona sugirió que yo carecía de la experiencia con los nazis que los alemanes habían sufrido: ésta y otras personas de la audiencia se quedaron perplejas cuando les dije que yo era hijo de refugiados judíos austriacos, y que tres de mis abuelos habían muerto en los campos de concentración nazis. Algunos parecían creer que estaba en contra de toda medida que supusiera un avance en la situación de los discapacitados dentro de la sociedad, mientras que de hecho, aunque mantenga que algunas vidas se encuentran tan destrozadas desde el principio que es mejor que no sigan adelante, también creo que una vez que se ha permitido que una vida se desarrolle, se debería en todos los casos hacer todo lo que esté en nuestras manos para que esa vida sea lo más satisfactoria y rica posible, incluida la mejor educación posible, adaptada a las necesidades del niño, para potenciar al máximo las habilidades particulares de la persona discapacitada.

Otro comentario casual mostraba una ignorancia todavía mayor con respecto a mi postura. Un detractor citó un fragmento en el que yo comparaba la capacidad de los humanos con discapacidades intelectuales con los animales no humanos. La forma en que dejó flotando su cita, como si por sí misma fuera suficiente para condenarme, me hizo darme cuenta de que él creía que yo instaba a tratar a los humanos discapacitados de igual manera que tratamos a los animales no humanos en la actualidad. Éste no tenía conocimiento de que mis opiniones sobre cómo deberíamos tratar a los animales son totalmente diferentes de las aceptadas convencionalmente en la sociedad occidental. Cuando repliqué que, en mi opinión, comparar a un ser humano con un animal

no humano no significaba que debería tratarse al ser humano con menor consideración, sino que se debería tratar a los animales con mayor consideración, esta persona me preguntó por qué no usaba mi talento para escribir sobre la moralidad de nuestro trato a los animales en lugar de sobre la eutanasia. Naturalmente, contesté que ya lo había hecho y que, de hecho, era más conocido en países anglosajones precisamente por mi opinión sobre el sufrimiento de los animales criados en granjas comerciales, y usados en experimentos médicos y psicológicos, y sobre la necesidad de la liberación animal; sin embargo, podía observar que una gran parte de la audiencia simplemente no se creía que pudiese ser conocido en otros lugares por algo diferente a mi postura a favor de la eutanasia.[14]

Permitir la expresión de estos malentendidos, al menos, me proporcionó una oportunidad de réplica. Otra persona subió a la tribuna para indicar que estaba de acuerdo en que no era necesario usar los cuidados intensivos para prolongar toda vida, pero permitir que un recién nacido muera era diferente a tomar medidas activas para poner fin a la vida del recién nacido, lo que provocó una discusión adicional, y de esta manera al final tuvimos un debate largo y no totalmente infructuoso. Al menos, parte de la

[14] Mi libro *Animal Liberation* (Random House, 1975; segunda edición revisada, New York Review/Random House, 1990) fue publicado en Alemania con el título *Befreiung der Tiere* (Munich: F. Hirthammer, 1982) pero no es muy conocido. De cualquier manera, *Ética Práctica* contiene dos capítulos que resumen mi opinión sobre los animales, por lo tanto la respuesta ciertamente indicaba que la mayoría de los que protestaban no habían leído el libro en el que se basaba su postura contraria a la invitación que había recibido para participar.

audiencia se marchó con una información mayor de la que tenían al principio.[15]

Los acontecimientos del verano de 1989 han tenido unas repercusiones continuas en la vida intelectual alemana. En el lado positivo, los que habían buscado ahogar la polémica sobre la eutanasia pronto descubrieron que, como ocurre a menudo, tratar de suprimir las ideas sólo consigue que esas ideas tengan una mayor audiencia. El prestigioso periódico semanal liberal de Alemania, *Die Zeit*, publicó dos artículos que mostraban fielmente los argumentos en favor de la eutanasia, e igualmente discutían sobre el tabú que había impedido una discusión abierta sobre el tema en Alemania. Debido a este valiente trabajo periodístico, *Die Zeit* se convirtió en blanco de las protestas, y Franz Christoph, líder del "Movimiento de Minusválidos", encadenó su silla de ruedas a las puertas de las oficinas de redacción del periódico. Los redactores de *Die Zeit* invitaron a Christoph a tomar parte en una discusión grabada con los redactores del periódico y una o dos personas más sobre si el periódico tenía razón al plantear el tema de la eutanasia. Christoph aceptó, y la transcripción fue publicada en otro extenso artículo. De manera previsible, tal y como ocurrió en Saarbrücken, lo que comenzó como una conversación sobre si se debería discutir o no sobre la eutanasia se transformó, muy pronto, en un debate sobre la propia eutanasia.

[15] Por esta razón uno de los manifestantes, informando de los hechos en una publicación estudiantil, dejó claro que entrar a discutir conmigo constituía un error táctico. Véase Holger Dorff, "Singer in Saarbrücken," *Unirevue* (Semestre de invierno, 1989/90), p. 47.

Desde ese momento, el debate sobre la eutanasia fue recogido tanto por la televisión alemana, como por la austriaca. El resultado fue que varios millones de personas leyeron o escucharon en la televisión mis opiniones, en lugar de los pocos cientos que lo habrían hecho con las conferencias en Marburgo y Dortmund. El *Deutsche Ärzteblatt*, la principal revista médica alemana, publicó un artículo de Helga Kuhse titulado "Por qué es inevitable la discusión sobre la eutanasia también en Alemania", que dio lugar a un extenso debate en números posteriores.[16] En círculos filosóficos, la discusión sobre la ética aplicada en general, y sobre la eutanasia en particular, es en la actualidad mucho más viva de lo que lo era antes de 1989, como lo indica el número especial de *Analyse & Kritik* al cual ya he hecho referencia. Igualmente, las cuestiones éticas se discuten con mucha más frecuencia en la actualidad que hace dos años en revistas sobre educación especial.

De igual manera, la protesta dio un impulso a las flojas ventas de la edición alemana de *Ética Práctica*. Se vendieron más ejemplares del libro en un año a partir de junio de 1989 que en los cinco años transcurridos desde que se publicó en Alemania. En la actualidad, toda persona implicada en el debate en Alemania parece tener prisa por publicar un libro sobre la eutanasia. Con la excepción de los dos libros de Anstötz y de Leist, que contienen argumentos éticos verdaderos, los libros publicados hasta la fecha presentan algún interés para los que desean estudiar el pensamiento de los

[16] Helga Kuhse, "Warum Fragen der Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind". *Deutsche Ärzteblatt*, No. 16 (19 de abril, 1990), pp. 1243–9; cartas de algunos lectores, y una respuesta de Kuhse se encuentran en el No. 37 (13 de septiembre, 1990), pp. 2696–704 y No. 38 (20 de septiembre, 1990), pp. 2792–6.

alemanes contrarios a la libertad de expresión, pero no por otro tipo de razón.[17] En su mayor parte cada uno de estos libros parece haber sido escrito bajo una fórmula que es más o menos así:

1 Citar unos cuantos pasajes de *Ética Práctica* seleccionados para distorsionar el sentido del libro.
2 Expresar horror porque alguien pueda decir tales cosas.
3 Hacer una burla sarcástica de la idea de que esto pueda pasar por ser filosofía.
4 Hacer un paralelismo entre lo citado y lo que los nazis pensaban o hicieron.

Sin embargo, también es necesario llamar la atención sobre un aspecto negativo de esta fórmula:

5 Evitar discutir ninguna de las siguientes cuestiones peligrosas: ¿hay que mantener la vida humana hasta el máximo posible? Si no es así, en los casos en los que el paciente no puede y nunca ha tenido la oportunidad de expresar una preferencia, ¿cómo se van a tomar las decisiones para poner fin al tratamiento, sin valorar la calidad de vida del paciente? ¿Cuál es la importancia moral de la distinción entre

[17] La lista de libros publicados entre enero de 1990 y junio de 1991 dedicados a este tema incluye los siguientes: C. Anstötz, *Ethik und Behinderung* (Berlín, Edition Marhold, 1990); T. Bastian, editor, *Denken, Schreiben, Töten* (Stuttgart: Hirzel, 1990); T. Bruns, U. Panselin, y U. Sierck, *Tödliche Ethik* (Hamburgo: VerlagLibertäre Assoziation, 1990); Franz Christoph, *Tödlicher Zeitgeist* (Colonia: Kiepenheuer und Witsch, 1990); E. Klee, *Durch Zyankali Erlöst* (Frankfurt: Fischer, 1990); A. Leist, editor, *Um Leben und Tod* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990); y O. Tolmein, *Geschätzles Leben* (Hamburgo: Konkret Literatur Verlag, 1990). A los que pronto se unirá el que probablemente será el mejor libro sobre el actual debate en Alemania: R. Hegselmann y R. Merkel, editores, *Zur Debatte über Euthanasie* (Frankfurt: Suhrkamp, previsto para septiembre de 1991).

provocar la muerte del paciente retirando el tratamiento necesario para prolongar la vida y provocarla mediante una intervención activa? ¿Por qué es la defensa de la eutanasia para los recién nacidos con graves discapacidades mucho peor que la defensa del aborto libre, hasta tal punto que las mismas personas que defienden el segundo, se niegan incluso a reconocer el derecho a discutir la primera?

Por supuesto, lo irónico de estas recientes publicaciones es que incluso los que se muestran muy críticos con mi postura promueven, con la publicación de sus libros y artículos, un clima de debate sobre el tema. Incluso Franz Christoph, a pesar de encadenarse con su silla de ruedas a las oficinas de *Die Zeit* porque publicaron artículos sobre mis opiniones con respecto a la eutanasia, ya ha publicado su propio libro sobre el tema. Al principio, protesta fuertemente que su libro no es una contribución *al* debate sobre la eutanasia, sino un libro *contra* este debate, aunque resulta evidente que no se puede publicar un libro sobre mantener un debate sobre la eutanasia o no sin fomentar entre lectores y críticos la reflexión con respecto a la propia cuestión de la eutanasia.[18]

[18] Véase, por ejemplo, como Rudi Tarneden, crítico de una asociación de disminuidos, y muy cercano a las posiciones de Christoph, dentro de su crítica se ve obligado a plantearse cuestiones como: "¿Existen en realidad situaciones extremas de sufrimiento humano, límites a lo que se puede soportar? ¿Realmente soy culpable de desprecio a la humanidad ["*Menschenverachtung*", término a menudo utilizado en Alemania para describir de lo que se supone que yo soy culpable, P.S.] si trato de tener esto en cuenta?" Rudi Tarneden, "Wo alles richtig ist, kann es auch keine Schuld mehr geben" (reseña de Franz Christoph, *Tödlicher Zeitgeist* y Christoph Anstötz, *Ethik und Behinderung*), *Zeitschrift für Heilpädagogik* Vol. 42, No. 4 (1991), p. 246.

Desgraciadamente, los aspectos negativos de estos acontecimientos probablemente tengan mayor peso. Los incidentes descritos al principio, y el ambiente de represión y de intimidación que han evocado constituye el aspecto más amenazador. Todo el que ofrezca un curso en Alemania basado en el libro *Ética Práctica* corre el riesgo de sufrir las mismas protestas y ataques personales que el profesor Kliemt tuvo que afrontar en Duisburgo. Recientemente un filósofo de Berlín me contó que no era posible ofertar un curso sobre ética aplicada en esa ciudad –haga o no referencia a mi libro– porque este curso estaría abocado al boicot.

Un aspecto siniestro de este ambiente es una cierta autocensura por parte de los editores alemanes. Ha resultado tremendamente difícil encontrar un editor para publicar la edición alemana de *Should the Baby Live?*, relato actualizado y más completo de mis puntos de vista (y los de la coautora Helga Kuhse) sobre el tratamiento de los recién nacidos con graves discapacidades. A la vista de la actual polémica, no parece haber dudas sobre las buenas perspectivas comerciales de la edición alemana del libro; aún así, uno tras otro, los editores alemanes han rechazado su publicación, incluso después de que hubiese sido recomendada por los redactores, cuyo consejo normalmente es aceptado sin vacilación.

Para los interesados en el estudio o la enseñanza de la bioética o de la ética aplicada en Alemania, las consecuencias son todavía más graves. El profesor Christoph Anstötz, por haberme invitado a dar una conferencia en la Universidad de Dortmund, se convirtió en blanco de una campaña hostil que tenía por objetivo que fuese despedido de sus obligaciones docentes. Se recogieron firmas y se mandaron cartas al ministro de Ciencia e Investigación del estado del Rin Septentrional-Westfalia, en el que se encuentra Dortmund. Las cartas estaban firmadas tanto por profesores como

por estudiantes de educación especial. Aunque el profesor Anstötz disfrutaba de un puesto fijo del cual sería casi imposible despedirle, el gobierno tomó las quejas lo suficientemente en serio como para pedirle explicaciones sobre mi invitación, y sobre las implicaciones que él sacaba de mi postura ética para su trabajo en el campo de la educación especial.

A lo largo de esta campaña, el Rectorado de la Universidad de Dortmund mantuvo silencio. Los cargos rectores de la universidad no hicieron nada para demostrar su preocupación por el hecho de que la amenaza de protestas hubiera obligado a cancelar una conferencia académica; tampoco se prestaron a defender a uno de los catedráticos de su universidad cuando estaba siendo atacado por haber invitado a un colega a dar una conferencia en el campus de la misma. Todo esto era típico de la reacción de los profesores alemanes. No hubo ninguna reacción contundente entre ellos en nombre de la libertad académica. Los compañeros de Anstötz en educación especial, con unas cuantas excepciones, se unieron a la campaña en su contra o guardaron silencio. Algunos filósofos firmaron declaraciones de apoyo al principio de la libertad de debate, una de las cuales se publicó en el periódico de Berlín *taz*.[19] A instancias del profesor Meggle, 180 miembros de la Asociación Filosófica Alemana firmaron una declaración similar, sin embargo la asociación todavía no ha publicado la lista de firmantes, a pesar de su compromiso en este sentido.

Todo esto no hace ver buenos augurios para el futuro del debate racional de cuestiones éticas nuevas que presenten polémica en Alemania y Austria. Fuera de los países de habla alemana, el estudio

[19] *taz* (Berlín), 10 de enero, 1990.

y el debate de la bioética se está extendiendo rápidamente, como respuesta al reconocimiento de la necesidad de consideración ética que tienen los numerosos temas nuevos planteados por el desarrollo de la medicina y de las ciencias biológicas. También se está prestando gran atención a otros campos de la ética aplicada, como la situación de los animales, cuestiones de justicia global y de distribución de recursos, ética medioambiental y ética comercial. Sin embargo, en Alemania y Austria, en la actualidad hay que tener verdadero valor para trabajar en el campo de la ética aplicada, y todavía más valor para publicar algo que con toda probabilidad se verá sometido a un examen hostil por parte de los que quieren poner fin al debate. Los universitarios que no tengan un puesto permanente en la universidad deben temer no sólo el ataque a nivel personal, sino una merma de sus oportunidades para avanzar en su carrera académica. Los acontecimientos de Hamburgo plantean dudas sobre las perspectivas de que la universidad se abra a estos campos. Si no existen plazas a concurso, los estudiantes de posgrado evitarán trabajar en temas de ética aplicada, puesto que no tiene sentido estudiar algo que no tiene perspectivas de empleo. Incluso existe el peligro de que para evitar la polémica, la filosofía analítica en su conjunto sufra un revés. En la actualidad, se están creando muchas plazas de profesor en las universidades de la antigua República Democrática Alemana. Los filósofos interesados en el campo de la filosofía analítica se muestran preocupados por el hecho de que estos puestos sean en su totalidad para filósofos que trabajan en temas menos polémicos, como por ejemplo, los que se centran en estudios históricos, o para los seguidores de Habermas quienes por lo general han guardado silencio con respecto a estas polémicas cuestiones éticas y sobre los obstáculos existentes para que sean debatidas en Alemania en la actualidad.

Por supuesto los alemanes todavía siguen luchando para comprender su pasado, y es que el pasado alemán es muy difícilmente entendible desde un punto de vista racional. Sin embargo, existe un tono de fanatismo peculiar con respecto a algunas de las partes del debate alemán sobre la eutanasia que va más allá de la oposición normal al nazismo, y que en vez de esto empieza a parecerse a la propia mentalidad que hizo posible el nazismo. Para ver esta actitud en la práctica, basta prestar atención no a la eutanasia, sino a una cuestión que, para los alemanes, se encuentra estrechamente relacionada y constituye un tema tabú de la misma magnitud: la eugenesia. En Alemania en la actualidad, debido a que los nazis practicaron la eugenesia, todo lo que tenga algún tipo de relación con la ingeniería genética se encuentra manchado de implicaciones nazis. El ataque incluye el rechazo al diagnóstico prenatal, cuando a éste le sigue el aborto selectivo de fetos que sufren el síndrome de Down, espina bífida, u otros defectos, e incluso lleva a criticar la consulta genética diseñada para evitar que se conciban niños con defectos genéticos. Igualmente ha provocado que el parlamento alemán apruebe por unanimidad una ley que prohíbe toda experimentación no terapéutica con embriones humanos. Como contraste, el parlamento británico ha aprobado recientemente, con una mayoría sustancial en ambas cámaras, una ley que permite la experimentación no terapéutica con embriones hasta dos semanas después de la fertilización.

Para entender lo extraño de la situación, los lectores de países anglosajones deben recordar que esta oposición no procede, como ocurriría en sus países, de grupos religiosos y conservadores de derechas, sino de la izquierda. Puesto que las organizaciones de mujeres son parte destacada de la oposición a cualquier cosa que

suene a eugenesia, y al mismo tiempo se encuentran a la vanguardia del movimiento en defensa del derecho al aborto, el tema del diagnóstico prenatal plantea un problema evidente en círculos feministas alemanes. La solución aceptada parece ser que una mujer debería tener derecho al aborto, pero no a un aborto basado en información precisa sobre las perspectivas futuras de vida del feto que la mujer lleva en su interior.[20]

Al menos, el fundamento de este punto de vista es coherente con el fundamento de la oposición a la eutanasia: se trata de la idea de que nadie debería nunca juzgar que una vida tenga menos valor que otra. Aceptar el diagnóstico prenatal y el aborto

20 Es posible que las feministas alemanas que lean el reciente libro de Franz Christoph (véase nota 17, arriba) reconsideren su apoyo a la postura mantenida por éste; ya que él no deja duda de su oposición a conceder a la mujer el derecho a decidir sobre el aborto. Según Christoph, "La decisión sobre el aborto es siempre una decisión sobre si una vida merece la pena; el niño no encaja dentro de los planes actuales de vida de la mujer. O: la situación social es insatisfactoria. O: la mujer sostiene que sólo es capaz de criar a un niño sano. Nos guste o no, en el último caso, la mujer que desea abortar confirma un juicio de valor social objetivamente negativo contra los disminuidos" (p. 13). Hay muchas más ideas en esta línea, todas en un estilo muy adecuado para que sean citadas en los panfletos del movimiento antiabortista.

Esto, cuando menos, resulta más sincero que las maniobras evasivas de Oliver Tolmein, quien afirma en el prólogo a su *Geschätztes Leben* que discutir la importancia del concepto feminista de la autodeterminación en el contexto del diagnóstico prenatal y del aborto le llevaría "de lejos" mucho más allá de los límites de su tema (p. 9). Extraño, puesto que el punto crucial de su virulento ataque contra todos los que defienden la eutanasia (ataque que incluye, ya en la primera página de su libro, la afirmación de que es necesario que los seminarios sobre el tema sean boicoteados) es que los que defienden la eutanasia están comprometidos a valorar que algunas vidas humanas no merecen la pena.

selectivo, o incluso elegir la consulta genética con el objeto de evitar concebir niños con graves anormalidades genéticas, es considerado equivalente a juzgar que algunas vidas tienen menos valor que otras, lo cual resulta una ofensa para los grupos de personas discapacitadas más militantes pues, según ellos, esto sugiere que no se les debería haber permitido venir al mundo, y por lo tanto niega su derecho a la vida.

Por supuesto, se trata de una falacia. Una cosa es creer que podemos tomar, de forma justificada, medidas para asegurar que los niños que traigamos al mundo no tengan que enfrentarse a horribles obstáculos para llevar una vida mínimamente decente, y otra muy distinta negar a una persona que ya está viva y desea seguir viviendo el derecho a hacer exactamente eso. Si, por otra parte, se sugiere que siempre que intentemos evitar tener niños con graves discapacidades, estamos juzgando de manera incorrecta que un tipo de vida es peor que otro, podemos contestar que tales juicios son necesarios y correctos. Una argumentación diferente parecería sugerir que si nos rompemos una pierna, no deberíamos curarla, pues al hacerlo estamos juzgando que la vida de las personas que sufren algún tipo de defecto en la pierna tiene menos valor que la nuestra propia.[21] Que la gente se crea un argumento tan falaz ya es malo; sin embargo, lo realmente aterrador es que las personas lo crean con tal fanatismo que estén dispuestas a usar la fuerza para suprimir todo intento de debate.

Si esto es lo que ocurre con los intentos de debatir prácticas tales como la consulta genética y el diagnóstico prenatal, que son ampliamente aceptadas en la mayoría de los países desarrollados,

21 R. M. Hare hace un comentario similar en una carta publicada en *Die Zeit*, 11 de agosto, 1989.

es fácil imaginar que la sombra del nazismo impida toda discusión racional de cualquier cosa que esté relacionada con la eutanasia. De poco sirve señalar que lo que los nazis llamaban "eutanasia" no tenía nada que ver con la compasión o el interés por las personas que morían, sino que simplemente se trataba del asesinato de personas que según el punto de vista racista del *Volk* alemán se consideraban indignas de seguir viviendo. Estas distinciones son en conjunto demasiado sutiles para los que están convencidos que ellos son los únicos que conocen la forma de impedir el resurgimiento de la barbarie de tipo nazi.

¿Es posible hacer algo? En mayo de este año, en Zurich, tuve una de las experiencias más desagradables, de momento, de toda esta triste historia; pero, al mismo tiempo, supuso un rayo de esperanza de que puede haber remedio.

Fui invitado por el Instituto Zoológico de la Universidad de Zurich a dar una conferencia sobre "Derechos de los animales". El Departamento de Filosofía había organizado para el día siguiente un coloquio con veinticinco filósofos, teólogos, especialistas en educación especial, zoólogos, y otros intelectuales invitados para debatir sobre las implicaciones para humanos y animales de una ética que rechazara la postura de que el límite de nuestra especie señala un límite moral con gran importancia intrínseca, y que mantiene que los animales no humanos no tienen derechos.

La conferencia sobre los derechos de los animales no se celebró. Antes de que comenzara, un grupo de disminuidos en sillas de ruedas, a los que se les había permitido la entrada a la zona llana de la parte delantera de la sala de conferencias, montaron una breve protesta en la que afirmaban que, aunque a ellos les daba lo mismo si daba la conferencia o no sobre el tema

de los derechos animales, mostraban su protesta al hecho de que la Universidad de Zurich hubiese invitado a un defensor tan notorio de la eutanasia para discutir sobre cuestiones éticas que también tenían implicaciones para los disminuidos. Al final de esta protesta, cuando me dirigía a tomar la palabra, un sector de la audiencia –quizás una tercera o una cuarta parte– comenzó a corear: "Singer *raus*! Singer *raus*!". Conforme oía corear la frase, en alemán, por personas que tenían tal falta de respeto a la tradición de debate razonado que ni siquiera tenían la intención de permitirme responder a lo que acababan de decir sobre mí, tuve la sensación abrumadora de que así tenía que haber sido razonar contra la creciente oleada de nazismo en los días finales de la República de Weimar. La diferencia consistía en que en lugar de "Singer *raus*", habrían coreado "*Juden raus*". Había un retroproyector todavía funcionando y empecé a escribir, para señalar el paralelismo que tan abrumadoramente sentía. En ese momento uno de los que protestaban se acercó por detrás y me tiró las gafas al suelo, rompiéndolas.

Mi anfitrión decidió acertadamente cancelar la conferencia: no se podía hacer otra cosa. Sin embargo, en este bochornoso incidente se produjo una buena señal; estaba claro que los disminuidos que habían protestado al principio se sentían avergonzados por lo que había pasado con posterioridad. Algunos de ellos dijeron que no pretendían que se interrumpiera la conferencia; de hecho, habían preparado algunas preguntas para el debate que habría seguido a la misma. Incluso mientras continuaban los gritos, algunos trataron de debatir conmigo; en ese momento algunos de los manifestantes no disminuidos (presumiblemente buenos conocedores de cómo en Saarbrücken a partir del ambiente hostil original hacia mi persona se había iniciado un debate) les conminaron enseguida a que no hablaran conmigo. Estaba, sin embargo, claro que los

disminuidos no tenían ninguna posibilidad de hacer nada contra los gritos.

Como ya se ha expuesto, mis puntos de vista no suponen ningún tipo de amenaza para todo el que sea, o haya sido, mínimamente consciente del hecho de que tiene una posible vida futura que pueda estar amenazada. No obstante, hay algunas personas que tienen interés político en impedir que se conozca este hecho elemental. Estas personas están jugando con la angustia de los discapacitados para utilizarlos como frente político con otros fines. Por ejemplo, en Zurich, entre los que coreaban "Singer *raus*" destacaban personas no disminuidas miembros del grupo *Autonomen*, o autonomista, que se pretenden anarquistas, pero que desdeñan todo interés por la teoría anarquista. Para estos grupos políticos de personas no disminuidas, impedir que hable Singer, sobre el tema que sea, se ha convertido en un fin en sí mismo, una forma de aglutinar a sus fieles y de golpear a todo el sistema en el que tiene lugar el debate racional. Las personas discapacitadas no tienen nada que ganar, pero sí mucho que perder, al permitir que estos grupos nihilistas los utilicen. Si se puede conseguir que se den cuenta de que el debate abierto con los que mantienen posturas contrarias a las suyas salvaguarda mejor sus intereses, puede que sea posible comenzar un proceso en el que tanto los especialistas en bioética como los discapacitados tengan en cuenta las preocupaciones verdaderas de la otra parte, y entablen un diálogo que sea constructivo más que destructivo.

Este diálogo sería solamente el comienzo. Superar el daño hecho a la bioética y a la ética aplicada en Alemania requerirá mucho más tiempo. Existe el riesgo real de que la atmósfera de intimidación y de intolerancia que se ha extendido desde el tema de la eutanasia

a toda la bioética, y con los acontecimientos de Hamburgo, a toda la ética aplicada en general, siga aumentando. Es esencial que se aísle a la minoría que se opone activamente al debate libre de las ideas académicas. En este punto también, lo que ocurrió en Zurich puede servir de ejemplo a seguir para otros países de lengua alemana. Ante el silencio del rector de la Universidad de Dortmund, o la fatua pretensión de que "no sabíamos en modo alguno de quién se trataba" del decano de medicina de la Universidad de Viena, supone un fuerte contraste la declaración realizada por el profesor H. H. Schmid, rector de la Universidad de Zurich, expresando "la repulsa de la universidad ante esta grave violación de la libertad de expresión académica".[22] Igualmente, los profesores del Instituto Zoológico y el decano de la Facultad de Ciencias han condenado inequívocamente los incidentes, y los principales periódicos en lengua alemana de Zurich han recogido objetivamente los acontecimientos y mis opiniones.[23]

Mientras tanto los alemanes y los austriacos, tanto en la vida académica como en la prensa, han demostrado tristemente no asumir el compromiso ejemplificado por la célebre frase atribuida a Voltaire: "Desapruebo lo que dices, pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo". De momento, a nadie se le ha pedido que arriesgue la vida para defender mi derecho a debatir la eutanasia

[22] "Zur Sprengung einer Vortragsveranstaltung an der Universität", *Unipresse Dienst*, Universität Zurich, 31 de mayo, 1991.

[23] Véase, por ejemplo, "Mit Trillerpfeifen gegen einen Philosophen", y "Diese Probleme kann und soll man besprechen", ambos en *Tages-Anzeiger*, 29 de mayo, 1991; "Niedergeschrien", *Neue Zürcher Zeitung*, 27 de mayo, 1991; y (a pesar del peyorativo titular) "Ein Tötungshelfer mit faschistischem Gedankengut?" *Die Weltwoche*, 23 de mayo, 1991.

en Alemania, pero es importante que muchas más personas estén dispuestas a arriesgarse a sufrir un poco de hostilidad por parte de la minoría que está tratando de silenciar un debate sobre cuestiones éticas centrales.

Notas, referencias, y lecturas complementarias

Prólogo

La cita de la comparación de humanos y animales es de *Ethische Grundaussagen* (Afirmaciones fundacionales éticas) de la Junta de la Asociación Federal Lebenshilfe für geistig Behinderte e.V., publicada en la revista de la asociación, *Geistige Behinderung*, vol. 29 no. 4 (1990): 256.

Capítulo 1: Sobre la ética

Los temas discutidos en la primera parte –relativismo, subjetivismo, y la supuesta dependencia de la ética de la religión– son tratados en diversos libros de texto. El libro de R. B. Brandt *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1959) es de los más completos. Véanse también los artículos sobre estos temas de David Wong, James Rachels, y Jonathan Berg, respectivamente, en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991). El argumento de Platón contrario a definir "lo bueno" como "lo que resulta grato a los dioses" aparece en el *Eutifrón*. La discusión de Engels del punto de vista marxista sobre la moralidad, y su referencia a una "moralidad realmente humana" aparece en *La transformación de las ciencias por el señor Düring*, cap. 9. Para una descripción de la crítica moral de Marx véase Allen Wood, "Marx against Morality" en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. La teoría emotivista de C. L. Stevenson aparece más detallada en su *Ethics and Language* (New Haven, 1944). La postura básica de R. M. Hare se encuentra en *The Language of Morals* (Oxford, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), y *Moral Thinking* (Oxford, 1981). Para un planteamiento resumido, véase el ensayo de Hare "Universal Prescriptivism" en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. La obra de J. L. Mackie *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, Middlesex, 1977) defiende una versión del subjetivismo.

Las formulaciones más importantes del principio de universalizabilidad cuya referencia aparece en la segunda parte se encuentran en E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Sección II (Diversas traducciones y ediciones); R. M. Hare, *Freedom and Reason* y *Moral Thinking*; R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 12 (1951–2); J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarism, For and Against* (Cambridge, 1973); John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972); J.-P. Sartre, "Existentialism Is a Humanism", en W. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, 2ª ed. (Nueva York, 1975); y Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (trad. ingl. T. McCarthy, Londres 1976), parte III, caps. 2–4.

El intento de postular un utilitarismo basado en los intereses o las preferencias se debe sobre todo a Hare, aunque no vaya tan lejos como el argumento que se encuentra en *Moral Thinking*.

Capítulo 2: La igualdad y sus implicaciones

El argumento de Rawls sobre que la igualdad se puede basar en las características naturales de los seres humanos se encuentra en sec. 77 de *A Theory of Justice*.

Los argumentos principales de la relación entre el CI y la raza se pueden encontrar en A. R. Jensen, *Genetics and Education* (Londres, 1972) y *Educability and Group Differences* (Londres, 1973); y en H. J. Eysenck, *Race, Intelligence and Education* (Londres, 1971). Se halla una diversidad de objeciones en K. Richardson y D. Spears (eds.), *Race, Culture and Intelligence* (Harmondsworth, Middlesex, 1972). Véase también N. J. Block y G. Dworkin, *The IQ Controversy* (Nueva York, 1976). El comentario de Thomas Jefferson sobre la falta de pertinencia de la inteligencia en el tema de los derechos se hizo en una carta a Henri Gregoire, el 25 de febrero de 1809.

El debate sobre la naturaleza y el origen de las diferencias psicológicas entre ambos sexos se examina de una manera seria y comprensiva en E. Maccoby y C. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences*

(Stanford, 1974). Corinne Hut, en *Males and Females* (Harmondsworth, Middlesex, 1972), indica las razones de una base biológica para las diferencias sexuales. Steven Goldberg, en *The Inevitability of Patriarchy* (Nueva York, 1973), polemiza con posiciones feministas como las de Kate Millett en *Sexual Politics* (Nueva York, 1971) o Juliet Mitchell en *Women's Estate* (Harmondsworth, Middlesex, 1971). Un punto de vista diferente aparece en A. H. Eagly, *Sex Differences in Social Behavior: A Social Role Interpretation* (Hillsdale, Nueva Jersey, 1987). Para confirmación reciente de la existencia de diferencias sexuales, véase Eleanor E. Maccoby, "Gender and Relationships: A Developmental Account", *American Psychologist*, 1990, pp. 513–20; y para un informe menos especializado, Christine Gorman, "Sizing Up the Sexes", *Time*, 20 de enero, 1992, pp. 30–7.

Para una típica defensa de la igualdad de oportunidad como la única forma justificable de igualdad, véase Daniel Bell, 'A "Just" Equality', *Dialogue* (Washington, D.C.), vol. 8, no 2 (1975). La cita de la p. 53 es de Jeffrey Gray, "Why Should Society Reward Intelligence?", *The Times* (Londres), 8 de septiembre, 1972. Para un informe crítico sobre los dilemas surgidos por la igualdad de oportunidades, véase J. Fishkin, *Justice, Equal Oportunity and the Family* (New Haven, 1983).

El caso más importante sobre la acción afirmativa en los Estados Unidos, *El Equipo de Gobierno de la Universidad de California contra Allan Bakke*, lo decidió el Tribunal Supremo de los Estados Unidos el 5 de julio de 1978. M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon han compilado algunos informes pertinentes sobre este tema en su antología, *Equality and Preferential Treatment* (Princeton, 1976). Véase también Bernard Boxill, "Equality, Discrimination and Preferential Treatment", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics* y del mismo autor, en *Blacks and Social Justice* (Totowa, Nueva Jersey, 1983).

Capítulo 3: ¿Igualdad para los animales?

Mis opiniones sobre los animales aparecieron por primera vez en *The New York Review of Books*, 5 de abril, 1973, bajo el título "Animal Liberation".

Este artículo era una reseña del libro de R. y S. Godlovitch y J. Harris (eds.), *Animals, Men and Morals* (Londres, 1972). Un planteamiento más completo fue publicado en *Animal Liberation*, 2ª ed. (Nueva York, 1990). Richard Ryder expone la historia del cambio de actitud con respecto al especieísmo en *Animal Revolution* (Oxford, 1989).

Entre otras obras que argumentan a favor de una revisión drástica en nuestra actitud vigente con respecto a los animales se encuentran: Stephen Clark, *The Moral Status of Animals* (Oxford, 1977), y Tom Regan *The Case For Animal Rights* (Berkeley, 1983). *Animal Rights and Human Obligations*, 2ª ed., editado por T. Regan y P. Singer (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1989) es una recopilación de ensayos, antiguos y nuevos, a favor y en contra de la concesión de derechos a los animales o deberes a los humanos para con los animales. P. Singer (ed.) *In Defence of Animals* (Oxford, 1985), recopila ensayos de activistas y teóricos relacionados con el movimiento de liberación animal. Steve Sapontzis, *Morals, Reason and Animals* (Filadelfia, 1987), es un análisis filosófico detallado y comprensivo de argumentos sobre la liberación animal, mientras que R. G. Frey, *Rights, Killing and Suffering* (Oxford, 1983), y Michael Leahy, *Against Liberation* (Londres, 1991), ofrecen críticas filosóficas de la postura a favor de la liberación animal. Mary Midgley, *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983), es una obra a menudo profunda pero de fácil lectura sobre estos temas. James Rachels, *Created from Animals* (Oxford, 1990), establece las implicaciones morales de la revolución darwiniana en nuestro pensamiento sobre nuestro lugar entre los animales. Finalmente, "Animals" en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, de Lori Gruen, explora los planteamientos predominantes más recientes con respecto al tema.

La defensa de los animales que hace Bentham, citada en la sección "Racismo y especieísmo", es de su *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*, cap. 18, sec. 1, n.

Una descripción más detallada sobre las condiciones de la cría en granjas en la actualidad se encuentra en *Animal Liberation*, cap. 3, y en

James Mason y Peter Singer, *Animal Factories*, 2ª ed. (Nueva York, 1990). Igualmente, en *Animal Liberation*, cap. 2, se incluye una discusión más completa sobre el uso de los animales en la investigación que la que es posible en este libro, sin embargo véase también Richard Ryder, *Victims of Science*, 2ª ed. (Fontwell, Sussex, 1983). Los detalles de la publicación de los experimentos con monos rhesus llevados a cabo en el Instituto de Radiobiología de las Fuerzas Armadas Estadounidenses son los siguientes: Carol Frantz, "Effects of Mixed Neutron-gamma Total-body Irradiation on Physical Activity Performance of Rhesus Monkeys", *Radiation Research*, vol. 101 (1985): 434–41. Los experimentos de la Universidad de Princeton con ratas hambrientas, y los de H. F. Harlow con monos aislados, a los que se hace referencia en la subsección "La experimentación con animales", se publicaron originalmente en el *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, vol. 78 (1972): 202, *Proceedings of the National Academy of Science*, vol. 54 (1965): 90, y *Engineering and Science*, vol. 33, no. 6 (abril, 1970): 8. Sobre la continuación del trabajo de Harlow, véase *Animal Liberation*, 2ª ed., pp. 34–5.

Entre las objeciones, la pretensión de que los animales eran incapaces de sentir dolor se ha asociado normalmente a Descartes. Sin embargo, la postura de Descartes es menos clara (y menos consistente) de lo que muchos han supuesto. Véase John Cottingham, "A Brute to the Brutes?: Descartes' Treatment of Animals", *Philosophy*, vol. 53 (1978): 551. En *The Unheeded Cry* (Oxford, 1989), Bernard Rollin describe y critica ideologías más recientes que han negado la realidad del dolor animal.

La fuente de la anécdota sobre Benjamin Franklin es su *Autobiografía* (Barcelona, 1954). La misma objeción ha sido considerada de forma más seria por parte de John Benson en "Duty and the Beast", *Philosophy*, vol. 53 (1978): 545–7.

Las observaciones de los chimpancés de Jane Goodall se cuentan de forma muy atractiva en *In the Shadow of Man* (Boston, 1971) y *Through a Window* (Londres, 1990); las mismas observaciones son relatadas

de forma más académica en *The Chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Massachusetts, 1986). Para mayor información sobre las habilidades de los grandes simios, véase Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *Toward a New Equality: The Great Ape Project* (de próxima aparición). El término "argumento de los casos marginales" fue acuñado por Jan Narveson, "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7 (1977). De las objeciones a este argumento discutidas en la subsección "Diferencias entre los humanos y los animales", la primera de ellas fue realizada por Stanley Benn, "Egalitarianism and Equal Consideration of Interests", en J. Pennock y J. Chapman (eds.), *Nomos IX: Equality* (Nueva York, 1967), pp. 62 y ss.; la segunda es de John Benson, "Duty and the Beast", *Philosophy*, vol. 53 (la cita de "un crítico de *Animal Liberation*" es de la p. 536 de este artículo) se han hecho observaciones relacionadas por parte de Bonnie Steinbock, "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy*, vol. 53 (1978): 255–6, y con mayor extensión por parte de Leslie Pickering Francis y Richard Norman, "Some Animals Are More Equal Than Others", *Philosophy*, vol. 53 (1978): 518–27. La tercera objeción se puede encontrar en Philip Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism", *Philosophy*, vol. 53 (19): 496–8.

La cita de *La República* de Platón en la sección "Ética y reciprocidad" es del Libro II, pp. 358–9. Entre las afirmaciones posteriores de una postura similar se incluyen John Rawls, *A Theory of Justice*; J. L. Mackie, *Ethics* cap. 5, y David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford, 1986). Excluyen a los animales del centro de la moralidad, aunque suavizan el impacto de esta exclusión de varias formas (véase, por ejemplo, *A Theory of Justice*, p. 512, y *Ethics*, pp. 193–5). Narveson también considera la noción de reciprocidad de la ética en "Animal Rights". Mi discusión de la versión más libre de la postura de la reciprocidad se inspira en Edward Johnson, *Species and Morality*, tesis doctoral, Universidad de Princeton, 1976, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1981, p. 145.

Capítulo 4: ¿Qué hay de malo en matar?

El tratamiento de Andrew Stinson lo describen Robert y Peggy Stinson en *The Long Dying of Baby Andrew* (Boston, 1983).

El artículo de Joseph Fletcher "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man" apareció en *The Hastings Center Report*, vol. 2, no 5 (1972). La definición de "persona" de John Locke está tomada de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro 1, cap. 9, par. 29. Las posiciones de Aristóteles sobre el infanticidio se encuentran en su *Política*, libro 7, p. 1335b; las de Platón están en *La república*, libro 5, p. 460. Las afirmaciones de que nuestras actuales actitudes hacia el infanticidio son en gran parte efecto de la influencia del cristianismo en nuestro pensamiento se pueden encontrar en el material histórico sobre el infanticidio que se cita en las notas del capítulo 6. (Véase especialmente el artículo de W. L. Langer, pp. 353–5.) Con respecto a la afirmación que hace Santo Tomás de Aquino sobre que matar a un ser humano supone una ofensa a Dios, al igual que matar a un esclavo supone una ofensa para su amo, véase *Summa Theologica*, 2, ii, cuestión 64, artículo 5.

Hare plantea y defiende su punto de vista, en dos niveles, sobre el razonamiento moral en *Moral Thinking* (Oxford, 1981).

"Abortion and Infanticide", de Michael Tooley, se publicó por primera vez en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2 (1972). El pasaje que se cita aquí es de una versión revisada en J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion* (Belmont, 1973), p. 60. Su libro *Abortion and Infanticide* fue publicado en Oxford en 1983.

Para un análisis más extenso del respeto por la autonomía como objeción a matar, véase Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, Middlesex, 1977), cap. 5, y H. J. McCloskey, "The Right to Life", *Mind*, vol. 84 (1975).

Mi análisis sobre las versiones "total" y "de la existencia previa" del utilitarismo debe mucho a Derek Parfit. En principio intenté defender la posición de la existencia previa en "A Utilitarian Population Principle",

en M. Bayles (ed.), *Ethics and Population* (Cambridge, Massachusetts, 1976), pero la réplica de Parfit, "On Doing the Best for Our Children", en el mismo volumen, me llevó a cambiar de opinión. *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), de Parfit, constituye una lectura obligatoria para todo el que desee analizar este tema en profundidad. Véase también su breve informe de algunos de los temas en "Overpopulation and the Quality of Life", en P. Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford, 1986). Parfit utiliza la expresión "que afecta a la persona" donde yo uso "existencia previa". La razón de este cambio consiste en que este punto de vista no hace especial referencia a las personas, diferenciándolas de otras criaturas sensibles.

La distinción entre las dos versiones del utilitarismo parece que fue advertida por primera vez por Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Londres, 1907), pp. 414–16. Posteriores análisis, además de los citados anteriormente, se pueden encontrar en J. Narveson, "Moral Problems of Population", *The Monist*, vol. 57 (1973); T. G. Roupas "The Value of Life", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 7 (1978); y R. I. Sikora, "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?", en B. Barry y R. Sikora (eds.), *Obligations to Future Generations* (Filadelfia, 1978).

El famoso pasaje de Mill que compara a Sócrates y el tonto aparece en su *El utilitarismo* (Madrid, 1991; primera edición en inglés 1863).

Capítulo 5: Quitar la vida: los animales

El avance a la hora de hablar de otras especies fue anunciado por primera vez en R. y B. Gardner, "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", *Science*, vol. 165 (1969): 664–72. Desde entonces la literatura al respecto se ha multiplicado con gran rapidez. La información sobre el uso del lenguaje en chimpancés, gorilas y un orangután en la sección "¿Puede ser persona un animal no humano?" se inspira en los artículos de Roger y Deborah Fouts, Francine Patterson y Wendy Gordon, y H. Lyn Miles, en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *Toward a New Equality: The Great Ape Project* (de próxima aparición). Erik Eckholm, "Language Acquisition

in Nonhuman Primates", en T. Regan y P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2ª ed. (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1989), proporciona una lectura breve y popular.

La cita en la misma sección de Stuart Hampshire se encuentra en su *Thought and Action* (Londres, 1959), pp. 98–9. Otras personas que han defendido posturas similares son Anthony Kenny, en *Will, Freedom and Power* (Oxford, 1975); Donald Davidson, "Thought and Talk", en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language* (Oxford, 1975); y Michael Leahy, *Against Liberation* (Londres, 1991).

La capacidad de Julia para resolver problemas fue demostrada por J. Döhl y B. Rensch; su trabajo es descrito en Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe*, p. 31. Frans de Waal relata sus observaciones de los chimpancés en *Chimpanzee Politics* (Nueva York, 1983). El relato de Goodall sobre la forma meditada de la que Figan consiguió su plátano está tomada de la pag. 107 de *In the Shadow of Man*. Robert Mitchell valora las pruebas de la conciencia de sí mismo en los simios en "Humans, Nonhumans and Personhood", en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *Toward a New Equality: The Great Ape Project*. La prueba anecdótica del sentido del tiempo en un perro guía procede de Sheila Hocken, *Emma and I* (Londres, 1978), p. 63; y la historia de los gatos salvajes es del capítulo sobre inteligencia en Muriel Beadle, *The Cat: History, Biology and Behaviour* (Londres, 1977). Debo estas dos últimas referencias a Mary Midgley, *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983), p. 58.

El cálculo de Goodall sobre el número de chimpancés que muere por cada uno que alcanza nuestras costas vivo aparece en la página 257 de *In the Shadow of Man*. Véase también la información de Geza Teleki sobre el comercio de chimpancés en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *Toward a New Equality: The Great Ape Project*.

La pretensión de Leslie Stephen de que consumir beicon es favorable para los cerdos procede de su *Social Rights and Duties* (Londres, 1896) y Henry Salt la cita en "The Logic of the Larder", que apareció en

la obra de Salt *The Humanities of Diet* (Manchester, 1914) y se ha vuelto a imprimir en la primera edición de T. Regan y P. Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1976). La réplica de Salt aparece en el mismo artículo. Mi primera discusión de este tema aparece en el capítulo 6 de la primera edición de *Animal Liberation* (Nueva York, 1975). Para el ejemplo de las dos mujeres, véase Derek Parfit, "Rights, Interests and Possible People", en S. Gorovitz et al. (eds.), *Moral Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1976); una variación expresada en términos de una elección entre dos programas médicos diferentes se puede encontrar en Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), p. 367. La distinción de James Rachels entre la vida biológica y la biográfica procede de su obra *The End of Life* (Oxford, 1987). La discusión de Hart sobre este tema en su crítica de la primera edición de este libro se titulaba "Death and Utility" y apareció en *The New York Review of Books*, 15 de mayo 1980. Mi respuesta original apareció en forma de carta en la misma publicación, 14 de agosto 1980. Desarrollo la metáfora de la vida como un viaje en "Life's Uncertain Voyage", en P. Pettit, R. Sylvan, y J. Norman (eds.), *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart* (Oxford, 1987).

Capítulo 6: Quitar la vida: el embrión y el feto

Las secciones más importantes de la decisión del Tribunal Supremo de los Estados Unidos en el caso *Roe contra Wade* se encuentran en J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion*. Las especulaciones de Robert Edwards sobre la extracción de células de embriones unos diecisiete días después de la fecundación se encuentran en su trabajo "The case for studying human embryos and their constituent tissues *in vitro*", in R. G. Edwards y J. M. Purdy (eds.), *Human Conception in Vitro* (Londres, 1982). La comisión gubernamental a que se hace referencia en la subsección "¿Es competencia del derecho?" –La Comisión Wolfenden– publicó el *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Command Paper 247 (Londres, 1957). La cita es de la p. 24. El "principio

simplísimo" de J. S. Mill se establece en el capítulo introductorio de *Sobre la libertad* (Madrid, 1971; original en inglés, Londres, 1864). *Crimes without Victims*, de Edwin Schur, se publicó en Englewood Cliffs, Nueva Jersey, en 1965. "A Defense of Abortion", de Judith Jarvis Thomson, apareció en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (1971) y ha sido reimpreso en P. Singer (ed.), *Applied Ethics*.

Paul Ramsey utiliza la unicidad genética del feto como argumento contra el aborto en "The Morality of Abortion", en D. H. Labby (ed.), *Life or Death: Ethics and Options* (Londres, 1968), reimpreso en J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, 2ª ed. (Nueva York, 1975), p. 40.

Sobre aspectos éticos, científicos y legales de la experimentación embrionaria, véase P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson, y P. Kasimba (eds.), *Embryo Experimentation* (Cambridge, Inglaterra, 1990). Debo mis especulaciones sobre la identidad de la división embrionaria a Helga Kuhse, junto con la cual escribí "Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status", en ese volumen. Ambos tuvimos mucho que agradecer a un libro notable de un teólogo católico que pone objeciones al punto de vista de que la concepción marca el inicio del individuo humano: Norman Ford, *When Did I Begin?* (Cambridge, 1988). El argumento sobre la potencialidad en el contexto de la fecundación in vitro se publicó por primera vez en P. Singer and K. Dawson, "IVF Technology and the Argument from Potential", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17 (1988) y se volvió a imprimir en *Embryo Experimentation*. Stephen Buckle adopta un enfoque diferente en "Arguing from Potential", *Bioethics*, vol. 2 (1988), reimpreso en *Embryo Experimentation*. La cita de John Noonan en la sección "La condición del embrión en laboratorio" es de su "An Almost Absolute Value in History", en John Noonan (ed.), *The Morality of Abortion* (Cambridge, Massachusetts, 1970) pp. 56–7. Sobre el argumento feminista acerca de la fecundación in vitro, véase Beth Gaze y Karen Dawson, "Who is the Subject of Research?" y Mary Anne Warren, "Is IVF Research a Threat to Women's Autonomy?", ambos en *Embryo Experimentation*.

Sobre la utilización de fetos para investigación y usos clínicos potenciales, véase Karen Dawson "Overview of Fetal Tissue Transplantation", en Lynn Gillam (ed.), *The Fetus as Tissue Donor: Use or Abuse* (Clayton, Victoria, 1990). Mi trabajo sobre el desarrollo de la sensibilidad del feto está inspirado en la investigación llevada a cabo por Susan Taiwa en el Centro de Bioética Humana, de la universidad de Monash, y publicado como "When is the Capacity for Sentience Acquired during Human Fetal Development?", *Journal of Maternal-Fetal Medicine*, vol. 1 (1992). Una opinión experta anterior se produjo por parte del grupo asesor de investigación fetal del gobierno británico, presidido por Sir John Peel, publicada como *The Use of Fetuses and Fetal Materials for Research* (Londres, 1992). Véase también Clifford Grobstein, *Science and the Unborn* (Nueva York, 1988).

El tranquilizador comentario de Bentham acerca del infanticidio, citado en la sección "Aborto e Infanticidio" es de su *Theory of Legislation*, p. 264, y lo cita E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas* (Londres, 1924), vol. 1, p. 413 n. En la parte final de *Abortion and Infanticide*, Michael Tooley analiza la prueba disponible sobre el desarrollo en el niño del sentido de ser un ser que continúa.

Para material histórico sobre el predominio del infanticidio, véase María Piers, *Infanticide* (Nueva York, 1978); y W. L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", *History of Childhood Quarterly*, vol. 1 (1974). Un análisis más antiguo, pero todavía valioso se puede encontrar en Edward Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1, pp. 394–413. Un interesante estudio sobre el uso del infanticidio como forma de planificación familiar es *Nakahara: Family Farming and Population in a Japanese Village, 1717–1830*, de Thomas C. Smith (Palo Alto, California, 1977). Se dieron referencias a Platón y Aristóteles en las notas del capítulo 4. Sobre Séneca, véase *De Ira*, I, 15, citado por Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1, p. 419. Marvin Kohl (ed.), *Infanticide and the Value of Life* (Buffalo, Nueva York, 1978) es una colección de trabajos sobre el infanticidio. Se puede encontrar (para los lectores

de alemán) un poderoso argumento basado en política pública, que defiende el nacimiento como el lugar donde trazar la línea, en Norbert Hoerster, "Kindstötung und das Lebensrecht von Personen", *Analyse & Kritik*, vol. 12 (1990): 226–44.

Se pueden encontrar otros artículos sobre el aborto en J. Feinberg (ed.), *The Problem of Abortion*, y en Robert Perkins (ed.), *Abortion, Pro and Con* (Cambridge, Massachusetts, 1974). Entre los artículos que son afines a la posición que yo he adoptado se encuentran R. M. Hare, "Abortion and the Golden Rule", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 4 (1975); y Mary Anne Warren, "The Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, vol. 57 (1973). Don Marquis restablece la posición conservadora en "Why Abortion Is Immoral?", *Journal of Philosophy*, vol. 86 (1989); pero véase también Alistair Norcross, "Killing, Abortion and Contraception: A Reply to Marquis", *Journal of Philosophy*, vol. 87 (1990). Un resumen útil sobre el tema del aborto se puede encontrar en "Abortion", de Mary Anne Warren, en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.

Capítulo 7: Quitar la vida: los seres humanos

El relato de Derek Humphry sobre la muerte de su esposa, *Jean's Way*, fue publicado en Londres en 1978. Sobre la muerte de Janet Adkins, véase el *New York Times*, 14 de diciembre 1990; sobre el propio relato de Jack Kevorkian, véase J. Kevorkian, *Prescription: Medicide* (Buffalo, Nueva York, 1991). Con respecto a los detalles del caso Zygmaniak, véase Paige Mitchell, *Act of Love* (Nueva York, 1976), o el *New York Times*, 1, 3 y 6 de noviembre 1973. La muerte por parte de Louis Repouille de su hijo fue recogida en el *New York Times*, 13 de octubre 1939, y es citada por Yale Kamisar, "Some Non-religious Views against Proposed Mercy Killing Legislation", *Minnesota Law Review*, vol. 42 (1958): 1.021. Los detalles del caso Linares son del *New York Times*, 27 de abril 1989 y el *Hastings Center Report*, julio/agosto 1989.

My Children, My Children de Robert Reid es una buena introducción a la naturaleza de algunos defectos congénitos, incluida la espina bífida y

la hemofilia. Sobre los datos de las altas tasas de divorcio y dificultades matrimoniales graves entre los padres de hijos con espina bífida, véase la página 127. Véase también Helga Kuhse y Peter Singer, *Should the Baby Live?* (Oxford, 1985), para una información y referencias más detalladas con respecto a toda la cuestión de las decisiones de vida y muerte para los recién nacidos.

El número de pacientes en estado vegetativo persistente y la duración de éste aparece en "USA: Right to Live, or Right to Die?" *Lancet*, vol. 337 (12 de enero, 1991).

Sobre la eutanasia en los Países Bajos, véase J. K. Gevers, "Legal Developments Concerning Active Euthanasia on Request in the Netherlands", *Bioethics*, vol. 1 (1987). El número de casos anuales aparece en "Dutch Doctors Call for Legal Euthanasia", *New Scientist*, 12 de octubre 1991, p. 17. Paul J. van der Maas et al., "Euthanasia and Other Medical Decisions Concerning the End of Life", *Lancet*, vol. 338 (14 de septiembre, 1991): 669–74, en la 673 da una cifra de 1.900 muertes debidas a la eutanasia cada año, pero sólo recoge informaciones de médicos de cabecera. La cita en la sección "Justificación de la eutanasia voluntaria" sobre el deseo de los pacientes de palabras tranquilizadoras proviene de este artículo, p. 673. El caso de Diane es una cita de Timothy E. Quill, "Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making", *New England Journal of Medicine*, vol. 324, no. 10 (7 de marzo, 1991): 691–4, mientras que Betty Rollin describe la muerte de su madre en Betty Rollin, *Last Wish* (Penguin, 1987). El fragmento citado es de las pp. 149–50. Véase también el prólogo de Betty Rollin al libro de Derek Humphry, *Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide* (Eugene, Oregón, 1991), pp. 12–13. Yale Kamisar argumenta en contra tanto de la eutanasia voluntaria como no voluntaria en el artículo citado anteriormente; Robert Young le responde en, "Voluntary and Nonvoluntary Euthanasia", *The Monist*, vol. 59 (1976). La postura de la Iglesia Católica fue presentada en *Declaración sobre la eutanasia* publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, El Vaticano, 1980. Otras

discusiones útiles son Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, caps. 14 y 15; D. Humphry y A. Wickett, *The Right to Die: Understanding Euthanasia* (Nueva York, 1986); y H. Kuhse, "Euthanasia", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.

La distinción entre eutanasia activa y pasiva es criticada sucintamente por parte de James Rachels, "Active and Passive Euthanasia", *New England Journal of Medicine*, vol. 292 (1975): pp. 78–80, reimprimido en P. Singer (ed.), *Applied Ethics*. Véase también *The End of Life* de Rachels; Kuhse y Singer *Should the Baby Live?*, cap. 4; y para la discusión filosófica más rigurosa y completa, Helga Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine – A Critique* (Oxford, 1987), cap. 2. La información sobre el caso de Baby Doe aparece en el capítulo 1 del mismo libro. La encuesta de pediatras norteamericanos fue publicada como Loretta M. Kopelman, Thomas G. Irons, y Arthur E. Kopelman, "Neonatologists Judge the 'Baby Doe' Regulations", *New England Journal of Medicine*, vol. 318, no. 11 (17 de marzo, 1988): 677–83. Los casos legales británicos con respecto a estas decisiones se describen en Derek Morgan, "Letting Babies Die Legally", *Institute of Medical Ethics Bulletin* (mayo 1989), pp. 13–18; y en "Withholding of Life-saving Treatment", *Lancet*, vol. 336 (1991): 1121. Un ejemplo representativo de la mala interpretación piadosa de los versos de Arthur Clough se da en G. K. y E. D. Smith, "Selection for Treatment in Spina Bifida Cystica", *British Medical Journal*, 27 de octubre 1973, p. 197. El poema completo se incluye en Helen Gardner (ed.), *The New Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1978).

El ensayo de Sir Gustav Nossal citado en la sección "Eutanasia activa y pasiva" es "The Right to Die: Do We Need New Legislation?" en el Parlamento de Victoria, Comisión de Desarrollo Social, *First Report on Inquiry into Options for Dying with Dignity*, p. 104. Sobre la doctrina del doble efecto y la distinción entre medios de tratamiento ordinarios y extraordinarios, véase Helga Kuhse, "Euthanasia", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*; y para una información más completa, H. Kuhse, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine – A Critique*, caps. 3–4.

La encuesta de pediatras y tocólogos australianos a la que se hace referencia en la sección "Eutanasia activa y pasiva" fue publicada como P. Singer, H. Kuhse, y C. Singer, "The Treatment of Newborn Infants with Major Handicaps", *Medical Journal of Australia*, 17 de septiembre 1983. El testimonio del obispo católico, Lawrence Casey, en el caso Quinlan es citado en la sentencia, "In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent", reimpreso en B. Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1980). John Lorber describe su práctica de eutanasia pasiva en casos seleccionados de espina bífida en "Early Results of Selective Treatment of Spina Bifida Cystica", *British Medical Journal*, 27 de octubre 1973, pp. 201–4. La estadística de supervivencia de recién nacidos con espina bífida no tratada procede de los artículos de Lorber y G. K. y E. D. Smith, citados anteriormente. Distintos médicos proporcionan cifras distintas. Para mayor información sobre el tratamiento de recién nacidos con espina bífida, véase Helga Kuhse y Peter Singer, *Should the Baby Live?*, cap. 3.

La objeción de Lorber a la eutanasia activa citada al principio de la sección "La pendiente resbaladiza" es de la página 204 de su artículo del *British Medical Journal* citado anteriormente. La argumentación de que los crímenes nazis se desarrollaron a partir del programa de eutanasia es citada de Leo Alexander, "Medical Science under Dictatorship", *New England Journal of Medicine*, vol. 241 (14 de julio, 1949): 39–47. Gitta Sereny, *Into That Darkness: from Mercy Killing to Mass Murder* (Londres, 1974), hace una pretensión similar al seguir la carrera de Franz Stangl desde los centros de eutanasia hasta el campo de la muerte en Treblinka, pero al hacerlo muestra la gran diferencia entre el programa de "eutanasia" nazi y lo que se defiende actualmente (véase especialmente pp. 51–5). Para un ejemplo de una encuesta que demuestra que la gente normalmente valora algunos estados de salud peor que la muerte, véase G. W. Torrance, "Utility Approach to Measuring Health-Related Quality of Life", *Journal of Chronic Diseases*, vol. 40 (1987): 6.

Sobre la eutanasia entre los esquimales (y lo raro del homicidio

fuera de estas circunstancias especiales), véase E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, vol. 1, pp. 329–34, 387, n. 1, y 392, n. 1–3.

Capítulo 8: Ricos y pobres

El resumen de la pobreza mundial se recogió de diferentes fuentes, entre las que se incluyen Alan B. Durning, "Ending Poverty" en el informe del Worldwatch Institute editado por Lester Brown et al., *State of the World 1990* (Washington D.C., 1990); el *Human Development Report 1991*, del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas; y el informe de la Comisión Mundial para Desarrollo y Medio Ambiente, *Our Common Future* (Oxford, 1987). La primera cita de Robert McNamara en la sección "Algunos datos sobre la pobreza" proviene del *Summary Proceedings* de la Reunión Anual de 1976 del Banco Mundial/IFC/IDA, p. 14; la cita siguiente es del *World Development Report, 1978* (Nueva York, 1978), p. iii, del Banco Mundial.

En cuanto al despilfarro que supone alimentar a los animales con las cosechas en vez de a las personas directamente, véase Francis Moore Lappe, *Diet for a Small Planet* (Nueva York, 1971; 10° aniversario ed., 1982); A. Durning y H. Brough, *Taking Stock*, Worldwatch Paper 103 (Washington D.C., 1991); y J. Rifkin, *Beyond Beef* (Nueva York, 1991), capítulo 23.

Sobre la diferencia –o la falta de ella– entre matar y dejar morir, véase (además de las anteriores referencias a la eutanasia activa y pasiva) Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, capítulo 7; Richard Trammel, "Saving Life and Taking Life", *Journal of Philosophy*, vol. 72 (1975); John Harris, "The Marxist Conception of Violence", *Philosophy and Public Affairs*, vol 3 (1974); John Harris, *Violence and Responsibility* (Londres, 1980); y S. Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

La posición de John Locke sobre los derechos se desarrolla en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, y la de Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, 1974). La posición, bastante diferente, de

Santo Tomás de Aquino proviene de *Summa Theologica*, 2, ii, Cuestión 66, artículo 7.

Garret Hardin propuso su "ética del bote salvavidas" en "Living on a Lifeboat", *Bioscience*, octubre 1974, otra versión de la cual se ha reeditado en W. Aiken y H. La Follette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1977). Hardin explica con más detalle el argumento en *The Limits of Altruism* (Bloomington, Indiana, 1977). W. y P. Paddock propugnaron un argumento anterior en contra de la ayuda en su libro, de título poco adecuado, *Famine 1975!* (Boston, 1967), pero la obra que más destaca en la historia sobre este punto de vista debe corresponder a Thomas Malthus por *Ensayo sobre el principio de la población* (Méjico, 1986; original en inglés Londres, 1798).

La oposición a la postura de que el mundo está superpoblado proviene de Susan George, *How the Other Half Dies*, rev. ed. (Harmondsworth, Middlesex, 1977), capítulo 2. Véase también T. Hayter, *The Creation of World Poverty* (Londres, 1981). Los cálculos de la población en diversos países para el año 2000 se han extraído del *Human Development Report, 1991*. En cuanto a las pruebas sobre que el crecimiento de la población se puede reducir mediante una distribución más igualitaria de los ingresos, una mejor educación y unos medios sanitarios mejores, véase John W. Ratcliffe, "Poverty, Politics and Fertility: The Anomaly of Kerala", *Hastings Center Report*, vol. 7 (1977). Para un análisis más general de la idea de la transición demográfica, véase William Rich, *Smaller Families Through Social and Economic Progress*, Overseas Development Council Monograph no 7 (1973); y Julian Simon, *The Effect of Income on Fertility*, Carolina Population Center Monograph (Chapel Hill, Carolina del Norte, 1974). Acerca de temas éticos relacionados con el control de la población, véase Robert Young, "Population Policies, Coercion and Morality", en D. Mannison, R. Routley, y M. McRobbie (eds.), *Environmental Philosophy* (Canberra, 1979).

La objeción de que una posición como la mía supone un nivel demasiado alto es planteada por Susan Wolf, "Moral Saints", *Journal of*

Philosophy, vol. 79 (1982): 419–39. Véase también el "Symposium on Impartiality and Ethical Theory", *Ethics*, vol. 101 (julio, 1991): 4. Para una contundente defensa de la ética imparcialista, véase S. Kagan, *The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

Para un resumen sobre los temas, véase Nigel Dower, "World Poverty", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*. Un estudio más completo del mismo autor lo constituye *World Poverty: Challenge and Response* (York, 1983). En cuanto a un enfoque sobre derechos, véase H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Policy* (Princeton, 1980); y para un enfoque kantiano, Onora O'Neill, *Faces of Hunger* (Londres, 1986). Una colección general útil es W. Aiken y H. La Follette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation*. Sobre la eficacia de la ayuda internacional, véase R. Riddell, *Foreign Aid Reconsidered* (Baltimore, 1987).

Capítulo 9: Los de dentro y los de fuera

Las cifras sobre el número de refugiados proceden del *New Internationalist*, septiembre 1991, pp. 18–19. El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados publica igualmente cálculos sobre el número de refugiados, de acuerdo con su propia definición limitada de refugiado, y del número reasentado.

Los puntos de vista de Michael Walzer aparecen en su *Spheres of Justice* (Nueva York, 1983), pp. 9–22.

El relato de la visita a un campo de refugiados en la sección "La falacia del enfoque vigente" procede de Rossi van der Borch, "Impressions of a Refugee Camp", citado en *Asia Bureau Australia Newsletter*, no. 85 (octubre–diciembre 1986).

Michael Gibney (ed.), *Open Borders? Closed Societies?* (Nueva York, 1988), es una colección valiosa de ensayos sobre aspectos éticos y políticos del tema de los refugiados.

Capítulo 10: El medio ambiente

Sobre la propuesta de hacer una presa en el río Franklin en el suroeste de Tasmania, véase James McQueen, *The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Victoria, 1983).

La primera cita en "La tradición occidental" es del Génesis 1.26–8 y la segunda del Génesis 9.2–3. Algunos intentos por suavizar el mensaje de estos pasajes pueden verse, por ejemplo, en Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, 1983); y Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals* (Londres, 1987). La cita de San Pablo viene de los Corintios 9.9–10, y la de San Agustín de su *The Catholic and Manichean Ways of Life*, trad. de D. A. Gallagher e I. J. Gallagher (Boston, 1966), p. 102. Para la maldición de la higuera, véase San Marcos 11.12–22, y para el ahogamiento de los cerdos, San Marcos 5.1–13. El pasaje de Aristóteles se encuentra en su *Política*; en cuanto a las posiciones de Santo Tomás de Aquino, véase *Summa Theologica*, 1, ii, Cuestión 64, artículo 1; 1, ii, Cuestión 72, artículo 4.

Para detalles sobre los pensadores cristianos alternativos, véase Keith Thomas, *Man and the Natural World* (Londres, 1983), pp. 152–3; y Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*.

Para más información sobre los efectos del calentamiento global, véase Lester Brown y otros, *State of the World 1990*, Worldwatch Institute (Washington, D.C., 1990). La información sobre los efectos del aumento del nivel del mar viene de Jodi L. Jacobson, "Holding Back the Sea", en ese volumen; ella a su vez se inspira en John D. Milliman y otros, "Environmental and Economic Implications of Rising Sea Level and Subsiding Deltas: The Nile and Bengal Examples", *Ambio*, vol. 18 (1989): 6; y el Programa de Medio Ambiente de las Naciones Unidas, *Criteria for Assessing Vulnerability to Sea-Level Rise: A Global Inventory to High Risk Areas* (Delft, Holanda, 1989). Las citas de Bill McKibben, *The End of Nature* (Nueva York, 1989) son de las pp. 58 y 60 de ese libro.

La exposición más completa de Albert Schweitzer de su postura

ética es *Civilisation and Ethics* (Parte 2 de *The Philosophy of Civilisation*), 2ª ed., trad. por C. T. Campion (Londres, 1929). La cita es de las pp. 246–7. Las citas de Paul Taylor, *Respect for Nature* (Princeton, 1986) son de las pp. 45 y 128. Para una crítica de Taylor, véase Gerald Paske: "The Life Principle: A (Metaethical) Rejection", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6 (1989).

La propuesta de A. Leopold de una "ética de la tierra" se puede encontrar en su *A Sand County Almanac, with Essays on Conservation from Round River* (Nueva York, 1970; publicado por primera vez en 1949, 1953); los pasajes citados son de las pp. 238 y 262. El texto clásico para la distinción entre ecología superficial y profunda es muy breve: A. Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement", *Inquiry*, vol. 16 (1973): 95–100. En cuanto a trabajos posteriores sobre la ecología profunda, véase, por ejemplo, A. Naess y G. Sessions, "Basic Principles of Deep Ecology", *Ecophilosophy*, vol. 6 (1984) (el pasaje citado lo leí por primera vez en D. Bennet y R. Sylvan, "Australian Perspectives on Environmental Ethics: A UNESCO Project" [sin publicar, 1989]); W. Devall y G. Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Salt Lake City, 1985) (el pasaje citado es de la p. 67); L. Johnson, *A Morally Deep World* (Cambridge, 1990), F. Mathews, *The Ecological Self* (Londres, 1991); V. Plumwood, "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments: Critical Review", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 64 (1986): suplemento; y R. Sylvan, "Three Essays upon Deeper Environmental Ethics", *Discussion Papers in Environmental Philosophy*, vol. 13 (1986) (publicado por la Universidad Nacional Australiana, Canberra). James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth*, se publicó en Oxford en 1979. *Earth and Other Ethics* (Nueva York, 1987), de Christopher Stone, constituye un intento de exploración de caminos en los cuales los seres no sensibles pudieran estar incluidos en una estructura ética.

El *Green Consumer Guide* original es de John Elkington y Julia Hailes (Londres, 1988). A partir de ahí se han publicado adaptaciones en diversos países, así como muchas guías parecidas. Con respecto al

despilfarro de la producción animal, véanse las referencias dadas en el capítulo 8. Tanto *Beyond Beef*, de Rifkin, como *Taking Stock*, de Durning y Brough, también contienen información sobre la tala de los bosques y otros impactos medio ambientales de los animales que criamos para comida.

Roderick Nash, *The Rights of Nature* (Madison, Wisconsin, 1989) es un análisis histórico útil, aunque no siempre fiable, del desarrollo de la ética medio ambiental. Algunas colecciones de trabajos sobre este tema son R. Elliot y A. Gare (eds.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St. Lucia, Queensland, 1983); T. Regan, *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (Nueva York, 1984); y D. VandeVeer y C. Pierce (eds.), *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, California, 1986). Robert Elliot hace un resumen de los temas en "Environmental Ethics", en P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.

Capítulo 11: Fines y medios

La historia de Oskar Schindler ha sido contado de forma brillante por Thomas Kenneally en *Schindler's Ark* (Londres, 1982). El caso de Joan Andrews y el trabajo de Operación Rescate es descrito por Bernard Nathanson, "Operation Rescue: Domestic Terrorism or Legitimate Civil Rights Protest?" *Hastings Center Report*, noviembre/diciembre 1989, pp. 28-32. El pasaje bíblico citado es de los Proverbios 24:11. La pretensión de Gary Leber sobre el número de niños salvados aparece en su ensayo "We Must Rescue Them", *Hastings Center Report*, noviembre/diciembre 1989, pp. 26–7. Sobre los experimentos de Gennarelli y los acontecimientos relacionados, véase Lori Gruen y Peter Singer, *Animal Liberation: A Graphic Guide* (Londres, 1987). Sobre el Frente de Liberación Animal, véase también Philip Windeatt, "They Clearly Now See the Link: Militant Voices", en P. Singer (ed.), *In Defence of Animals* (Oxford, 1985). El bloqueo del río Franklin es descrito gráficamente por un participante en James McQueen, *The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Victoria,

1983); sobre la primera campaña sin éxito para salvar el lago Peddar, véase Kevin Kiernan, "I Saw My Temple Ransacked", en Cassandra Pybus y Richard Flanagan (eds.), *The Rest of the World Is Watching* (Sydney, 1990).

"Desobediencia Civil" de Henry Thoreau ha sido reimpreso en varios lugares, entre ellos H. A. Bedau (ed.), *Civil Disobedience: Theory and Practice* (Nueva York, 1969); el pasaje citado aparece en la página 28 de esta colección. La cita que aparece inmediatamente a continuación es de la página 18 de R. P. Wolff *In Defense of Anarchism* (Nueva York, 1970). Sobre la naturaleza de la conciencia, véase A. Campbell Garnett, "Conscience and Conscientiousness", en J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1969).

John Locke argumentó a favor de la importancia de una ley establecida en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, especialmente las secciones 124–6.

Sobre la triste historia de los intentos para reformar la ley sobre experimentación con animales, véase Richard Ryder, *Victims of Science*.

Las propuestas de Mill a favor de votos múltiples para los mejor educados aparecen en el capítulo 8 de su *Del gobierno representativo*. La cita de Engels de *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, se la debo a John Harris, "The Marxist Conception of Violence", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3 (1974), quien argumenta de forma muy persuasiva a favor de considerar la violencia pasiva como una forma verdadera de violencia. Véase también el libro de Harris, *Violence And Responsibility* (Londres, 1980); y Ted Honderich, *Three Essays on Political Violence* (Oxford, 1976). La cita de Dave Foreman y Bill Haywood, *Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching* (Tucson, Arizona, 1987), aparece en las pp. 14 y 17.

Los temas tocados en las tres primeras secciones de este capítulo son tratados de forma más completa en mi libro *Democracy and Disobedience* (Oxford, 1973). Probablemente la mejor colección de ensayos en este campo sea todavía J. G. Murphy (ed.), *Civil Disobedience and Violence* (Belmont, 1971), aunque la antología editada por H. A. Bedau, a la que se hace referencia más arriba, es valiosa por su énfasis en los escritos de aquéllos que practican la desobediencia civil en lugar de teorizar sobre ella desde lejos.

Capítulo 12: ¿Por qué actuar moralmente?

En cuanto a los intentos por rechazar la pregunta que sirve como título de este capítulo por considerarla incorrecta, véase S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1961), p. 162; J. Hospers, *Human Conduct* (Londres, 1963), p. 194; y M. G. Singer, *Generalization in Ethics* (Londres, 1963), pp. 319–27. D. H. Monro define los juicios éticos como esenciales en *Empiricism and Ethics* (Cambridge, 1967); véase, por ejemplo, p. 127. El punto de vista prescriptivista de la ética de R. M. Hare implica que existe un compromiso de actuar al aceptar un juicio moral, pero puesto que sólo los juicios universalizables cuentan como juicios morales, esta posición no tiene la consecuencia de que cualquier juicio que consideremos esencial sea necesariamente nuestro juicio moral. Por tanto, la posición de Hare nos permite dar sentido a nuestra pregunta. Sobre este tema general de la definición de términos morales y las consecuencias de definiciones diferentes, véase mi "The Triviality of the Debate over 'Is-Ought' and the Definition of 'Moral'", *American Philosophical Quarterly*, vol. 10 (1973).

El argumento analizado en la segunda sección es una destilación de fuentes como Marco Aurelio, *Pensamientos*, libro 4, par. 4; I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Londres, 1963), pp. 245–6; J. Hospers, *Human Conduct* (Londres, 1963), pp. 584–93; y D. Gauthier, *Practical Reasoning* (Oxford, 1963), p. 118.

G. Carlson, "Ethical Egoism Reconsidered", *American Philosophical Quarterly*, vol. 10 (1973), considera que el egoísmo es irracional puesto que el individuo egoista no puede defenderlo públicamente sin falta

de lógica; pero no está claro que ésta sea una prueba de racionalidad, ya que el egoísta puede defenderlo ante sí mismo.

Hume defiende su posición de la razón práctica en *Tratado de la naturaleza humana*, libro 1, parte iii, sec. 3. Las objeciones de Nagel a este respecto se encuentran en *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970). Para un planteamiento más reciente de la posición de Nagel, véase su *The View from Nowhere* (Nueva York, 1986). La observación de Sidgwick sobre la racionalidad del egoismo se encuentra en la p. 498 de *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, 1907).

La insistencia de Bradley en amar la virtud por sí misma viene de su *Ethical Studies* (Oxford, 1876; reimpresión 1962), pp. 61–3. La misma posición se puede encontrar en Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 1, y en D. Z. Phillips, "Does It Pay to Be Good?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 64 (1964–5). Bradley y Kant explican lo que consideran "la conciencia moral común", más que sus propios puntos de vista. El mismo Kant se adhiere a la posición de la conciencia moral común, pero posteriormente, en *Ethical Studies*, Bradley apoya una posición de la moralidad en la cual juega un papel fundamental la satisfacción subjetiva que se encuentra en la vida moral.

Mi exposición de por qué creemos que solamente las acciones llevadas a cabo por motivos morales tienen valor moral es similar a la posición de Hume en su *Investigación sobre los principios de la moral*. Véase también P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, parte 3.

Maslow presenta algunos datos incompletos en apoyo de su teoria de la personalidad en "Psychological Data and Value Theory", en A. H. Maslow (ed.), *New Knowledge in Human Values* (Nueva York, 1959); véase también A. H. Maslow, *Motivation and Personality* (Nueva York, 1954). Charles Hampden-Turner, *Radical Man* (Nueva York, 1971) contiene una mezcolanza de estudios e investigaciones que relacionan ciertos valores humanísticos con un concepto de la vida que es subjetivamente recompensante; pero los datos son a menudo sólo tangencialmente pertinentes a las conclusiones extraídas de ellos.

Sobre psicópatas, véase H. Cleckley, *The Mask of Sanity*, 5ª ed. (St. Louis, 1976). La indicación sobre peticiones de ayuda por parte de los familiares, y no de los mismos psicópatas, está en p. viii. La cita de un psicópata feliz es de W. y J. McCord, *Psychopathy and Delinquency* (Nueva York, 1956), p. 6. Sobre la habilidad de los psicópatas para evitar la cárcel, véase R. D. Hare, *Psychopathy* (Nueva York, 1970), pp. 111–12.

La "paradoja del hedonismo" es analizada por F. H. Bradley en el tercer trabajo de su *Ethical Studies*; para la explicación de un psicoterapeuta, véase V. Frankl, *The Will to Meaning* (Londres, 1971), pp. 33–4.

Sobre la relación entre el interés propio y la ética, véase el último capítulo de *Methods of Ethics*, de Sidgwick; y para una antología útil, D. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-Interest* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1970). Sobre el tema más general de la naturaleza del razonamiento práctico, véase J. Raz (ed.), *Practical Reasoning* (Oxford, 1978).

La cita de Dennis Levine es de su *Inside Out* (Nueva York, 1991), p. 391.

Índice alfabético

Índice alfabético

Índice alfabético